



# تاريخ الفكر الفلسفـي

## في المجتمع العربي الإسلامي

حسان شكري الجط

دراسات





تاریخ الفکر الفلسفي  
فی المجتمع العربي الإسلامي

حسان شکری الجھاط

من منشورات اتحاد الكتاب العرب  
١٩٩٧

كل الحقوق  
محفوظة

لاتحاد الكتاب العرب

الغلاف للننان : جلیدان الجسم

## المقدمة

.. إلى أبي وأمي

.. إلى أخواتي وأخواتي

.. إلى زوجتي وأبنائي شكري ويزن

.. إلى الأهل والأصدقاء

أهدى هدايا البحث ..

المؤلف ..



## مقدمة :

تعد مشكلة العالم من أهم الموضوعات التي عاجلها الفكر الإسلامي منذ بوادره الأولى .. ثم حظيت باهتمام متزايد من قبل الفلاسفة والتكلمين ، رعاً لأن الفلسفة في حد ذاتها نظرة إلى العالم ، وإن تحديد موقف من هذه المشكلة يمثل العادة الأساسية لأي عمل فلسفى ولأن أية حضارة لابد من أن تمتلك تصوراً معيناً عن العالم تشخص به دون غيرها من الحضارات الأخرى .. لقد أراد القرآن منذ البداية أن يعطي للإنسان المسلم تصوراً مميزاً عن العالم ، ويحدد موقعه فيه ، وقد تمثل ذلك في الآيات ( الكونية ) الكثيرة التي حاول فيها القرآن أن يوجه أنظار المسلمين إلى الكون والطبيعة وعلاقتها بالخلق من جهة ، وعلاقة الإنسان بهما باعتباره المفاعل في الطبيعة من جهة أخرى .. ولكن هذه المشكلة احذلت عند التكلمين وال فلاسفة طابع البحث النظري المنظم ، وعنوا بها عناية كبيرة ومحددة ، وتکاد ثلاثة ( الله - العالم - الإنسان ) أن تكون قاسماً مشتركاً في أعمالهم ، ولكن مع مراعاة التباين في النظرة إليها كما سنرى.

ولتصور العالم عند مفكري المسلمين مستويان : الأول ميتافيزيقي يتناول العلاقة بين الله والعالم ، والثاني فيزيقي يشرح مفهوم العالم على اختصار أنه " كل ما سوى الله من الموجودات " فيركز على فكرة الطبيعة والعلاقات والتقوانين السببية التي تحكمها ، ويركز على الإنسان : هل هو حر مختار في العالم أم لا ؟

فعلى المستوى الميتافيزيقي ارتبط تصور العالم عند الفلاسفة والتكلمين بتصورهم للألوهية ، وكان البحث في الله هو المدخل الضروري لبحثهم في العالم ، وكان تصور العلاقة أو إثبات المفارق بين الإثنين هو الأساس الذي ينبع عليه مذاهبهم الدينية والفلسفية ، لذا لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون مشكلة القدم والحدث على رأس المشاكل التي اهتم بها فلاسفة الإسلام ومفكروه عموماً ، لأن الموقف منه يعني بالدرجة

الأولى الموقف من العالم ، هل هو أزيٍ أم مخلوق ؟ وهل يحكمه قانون السبيبة أم أنه يتضمن تدخل المشيئة الإلهية ؟ وكذلك يعني أيضاً موقفاً من الله وعلاقته بالعالم ، ومدى تأثيره فيه .. لقد ميز المتكلمون بين الأشياء القدمة والأشياء الخاددة ، فكان القديم عبّد المتكلمين بشكل عام صفة اخْتِصَرَ بها الله وحده ، وأثنا العالم فهو حادث ، وتلك هي صفتة الجوهرية التي تتفرع منها بقية الصفات الأخرى ، وعلى أساس هذه التفرقة بين القديم والحديث أقام المتكلمون برهانهم الرئيسي على وجود الله كما سترى .. أما القديم والحديث قدماً ذاتياً ، أي الله لا أول لوجوده وهو علة ذاته ، بينما العالم قدماً زمانياً ، أي لا أول لزمانه وهو معلول ، وسراً لتفصيل ذلك فيما بعد .. وكانت تلك التفرقة بين الموجودات القدمة ، والموجودات الخاددة أساساً للنكرة الثانية والتشابه بين الله والعالم ، بين القديم والحديث ، بين اللامساهي والمساهي عبد الفلسفه والمتكلمين .. فقد نهى هؤلاء آية مشابهة بين الله والعالم ، وذلك فيما سمي بعبد الشريه ، أي تزيره الله من صفات المخلوقات ولقد خالى بعضهم ، كالمعتزلة في هذا التزيره ، وأنكروا كل علاقة بين الله والعالم سوى علاقة الوجود ، على حين حاول البعض الآخر ، كالفارابي وابن سينا إيجاد نوع من العلاقة عن طريق نظرية الفيض مثلاً .. أما المستوى الفيزيقي للعالم فقد اهتم به الفلسفه والمتكلمون اهتماماً كبيراً لا يقل عن اهتمامهم بالمستوى الأول فتناوله المعتزلة من خلال نظريتهم في الوجود والعدم ، والجواهر والعرض ، وقانون السبيبة ، كما تناوله الأشاعرة من خلال نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، والجواهر والعرض ، ولقد قانون السبيبة بينما تناوله الفلسفه كابن سينا مثلاً من خلال مفاهيم الرمان والمكان والحركة والمحرك ونظرية العلة .. وقد ترتب على هذا المستوى الفيزيقي رؤية الإنسان ، وهل يحكم قانون السبيبة العالم أم لا ؟ وهل هو قائلها الأصلي وهو مسؤول عنها ، أم أنها مقدرة وهو مجبر عليها ؟ وهو ما سمي في العصر الحديث بمشكلة الحرية .. وسنجد أن هناك حواراً بين هذه المستويات في العالم يمكن أن تخرج منه بنتائج هامة ..

## المستنهاج:

في إطار هذه المشكلة الهامة في تاريخ الفلسفة والفكر الإسلامي بشكل عام ..  
نستطيع أن نحدد روبيتين أو تيارين متوازيين : الأول هو تيار الفالقين بحدود العالم ويضم التكلمين عموماً بشيء من التفاوت يتعلّم بالمعترلة ، والثاني يوازيه وهو تيار الفائلين يقدم العالم حسب فهمهم الخاص لهذا القدم ، ويضم الفلسفة كافة ، باستثناء الكشادي وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضاً تاماً بين التيارين ، غير أن محاولة جادة للتتركيب بينهما انتلقت من الأسس المشروكة لكل منهما : فجمعت ، أو حاولت الجمع بين القديم والحديث ، والواحد والكثير ، والمفارق والإنسان .. ولقد ابتدأت هذه المحاولة عند أبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ) ، وتعمقت عند ابن سينا (٤٢٩-٣٧٠هـ) - (٩٨٠هـ) ١٠٣٧م وبلورت لدى أبي الوليد ابن رشد (٥٩٥-٥٤٠هـ) (١١٤٦-١١٩٨م) فالبرغم من اعتراف هؤلاء بالثنائية المقابلة ، والمفارقة الكاملة بين الله والعالم ، فإنهم حاولوا التخفيف من حدة ذلك التقابل وتلك المفارقة من أجل التقرير بين الله والعالم من جهة ، وبين الله والإنسان من جهة أخرى ، بل وإلغاء الثنائية تدريجياً لي نوع من وحدة الوجود ، ولكنها وحدة وجود عقلية لا مادية ، ووحدة بين العاقل والمعقولات ..  
فنظريّة ابن سينا في القدم الذاتي والزمني ، والحدود الذاتي والزمني ، ونظريّة ابن رشد في الموقف المتوازن بين أزليّة العالم وحدوده ، هما في الحقيقة محاولات يكملان بعضهما للتركيب بين ما يbedo متساقضاً ، والجمع بين ما يbedo متأخراً وهذا هو الأساس الفكري للحضارة الإسلامية التي قامت على نوع من التوازنات الدقيقة في كل شأن من شؤونها ، ولم تلتف طرفاً حساب طرف آخر .. وقد آثرنا هذا المنهج لعدة أسباب هي :  
١ - لأنه يضع هذه المشكلة التي شغلت حيزاً واسعاً من أبحاث المسلمين على اختلاف مدارسهم داخل أطر رئيسية تركز على ما هو كليٌ ولا تهمّل ما هو جزئي ولا سيما أن أبحاثهم تلك كانت على درجة من الضخامة والدقة بحيث تهدّد كل باحث فيها أن يبقى أسيراً للنظرية الجزئية أو السير دونها منهجه ..

٢- يتيح هذا النهج استخدام طريفي التحليل والتركيب للخروج بالنتائج المرجوة من هذا البحث ..

٣- يتسم هذا النهج بالشمولية ، حيث يغطي مساحة واسعة في الفكر الإسلامي ويتناول الفلسفة الإسلامية بمعناها الواسع الذي يشمل الفلسفة وعلم الكلام ولا يقتصر على موضوع عينه في مدرسة عينها ، وهو ما وقع فيه أغلب الباحثين في هذا المضمار ، وإنما يأخذ مقاطع تشريحية للفكر الإسلامي بشكل عام ، لأن العملية الحضارية في حقيقتها مترابطة ومت Başka ، وليس فيها هذا الفصل التعسفي الذي نراه في كتابات الباحثين ..

وأرجو أن يكون هذا الكتاب خطوة في الطريق الصحيح لفهم تراثنا الفلسفى ، وإضاءة جوانبه ، وتحليل نصوصه التي قد تستعصى على الكثيرين ، بغية الخروج بنتائج تساعدنا على حل جملة من مشكلاتنا الفكرية الدقيقة وربطها بالهدف الحضاري العام الذي نسعى إليه .

والله المسدد للصواب

## - الفصل الأول -

---

الطبیعت الارضیة

(تطور العالم عند المعتزلة)



## ١ - ثنائية القديم وال الحديث :

لقد ميز المعتزلة بوضوح بين القديم والحديث ، ويدرك القاضي عبد الجبار (١٦٣٢ـ٩٣٥م) وهو من أقطاب الاعتزال ، أن لله المصطلح القديم جانبيين : أحدهما لغوي والأخر كلامي ، فالقديم في اللغة هو ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال : بناء قديم ، ورسم قديم ، ولكن هذا المصطلح اتخد عن المتكلمين صورة أخرى ، وأصبح معناه ١ الذي لا أول لوجوده، والله هو الذي لا أول لوجوده ، ولذلك وصف الله بأنه القديم (١) وأشار (الجويني) إلى أن المتأخرین من المعتزلة ذهبا إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك (الجعائی) (٤٣٠٣-٢٣٥هـ) (٨٤٩م) (٢) ومنها أصبح مصطلح القديم مرادفاً لله عند المتكلمين عموماً.. أما الحديث فهو ما يكون مسبوقاً بالعدم زمانياً ، وهو العالم عند المعتزلة وبقية المتكلمين لأن الحدوث نوعان: حدوث زمانی ، وهو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً ، وحدوث ذاتي وهو كون الشيء مفترضاً في وجوده إلى الغير ، وهو أعم مطلقاً من الحدوث الزمانی (٣) وقد تبني الفلسفة المسلمين ، كما سترى الحديث الذاتي للعالم ، أما المتكلمون ،

١ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الفمسة ص ١٨١ ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، القاهرة ١٩٦٥:

٢ - الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٢٥٢ ، الإسكندرية : ١٩٦٩ ، وند انكرت (المعزلية) من المعتزلة وصف الله بالتقدير لأنه يدل على التقدم الزمانی والله ليس بزمانی ، النظر الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ من ٢٠١ ونظر الجرجاني : التعريفات ص ٢٣٨ ، ٢٣٨

٣ - الجرجاني : التعريفات ص ١١٤ للشّرفة للرجل بيروت ١٩٦٩

بمن فيهم المعتزلة فقد تبنوا ما سمي بالحدث الزماني ومن هنا كان الحدوث عند المتكلمين أهم خصائص العالم ، بينما القديم أهم صفات الله ، وإن لم يكن هو الله ذاته ..

لقد ميز المعتزلة ، كما قلنا بين الإله المفارق وبين العالم تمييزاً شديداً ، وتجلى ذلك التمييز في مبدأ التوحيد والتنزه الذي آمنوا فيه بقوة .. فقد نفوا الصفات عن الله حتى لا يؤدي إسنادها له ، إلى تعدد القدماء وإبطال مبدأ الوحدانية الذي يتمسكون به ، وكذلك نزهوا الله عن صفات الحديثات انتلاقاً من الآية القرآنية "ليس كمثله شيء" (٤) أما الآيات التي وجد فيها تشبيه بالمخلوقات فقد ألووها بما ينفي ذلك التشبيه . لقد أثبت المعتزلة القدم لله تعالى واعتبروه أحض وصف لذاته ، ولكنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته .

هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به ، لأن لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية (٥) وعلى الضد من أهل السلف والأشاعرة أيضاً ، فقد اتفق المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيمة ، ونفي التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ، مكاناً ، وصورة ، وجسمًا ، وتحيزاً ، وانتفالاً ، وزوالاً ، وتغيراً ، وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيداً ، ومن هنا فقد سمو أ أصحاب العدل والتوحيد (٦) والصفات عند المعتزلة على نوعين: صفات ذاتية وهي الموجود نفسه ، أما كما لو قيل إن الله جوهره ، أي مسلوب عنه الكون في موضوع ، وإما مع مسلب كما لو قيل إن الله

٤ : الشورى "١١"

٥ : الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٤٤ القاهرة ١٩٦٨

٦ : المصدر السابق ص ٤٥

واحد ، أي مسلوب عنه القسمة بالكم ، أو بالقول أو بالشريك ، فهي اعتبارات مختلفة لا توجب مغایرة ولا كثرة ، وصفات فعلية أو إيجابية كالإرادة والتعلم والقدرة وغيرها ..

ولقد أثبت المعتزلة أن لله صفات السلب والذات ونفوا عنه صفات الفعل أو الإيجاب وردوها إلى السلب . وكان (أبو الهذيل العلاف ٢٣٥هـ) (٧٥٢م) يقول : إذا قلت إن الله عالم أثبت له علمًا هو الله ونفيت عنه جهلاً، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزاً وأثبتت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدرة ، وإذا قلت الله هي أثبتت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً (٧) وإلى مثل ذلك ذهب النظام (٢٣٤م) حين قال : معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي خي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك في سائر صفات الذات على الترتيب (٨) بمعنى آخر انتصر المعتزلة على عكس الأشاعرة مثلاً في موضوع الصفات على السلب إمعاناً منهم في التوحيد والتزير ، فكانت صفات الله عندهم عين ذاته ، وليس شيئاً زائداً على الذات ، لأن هذا يوجب التعدد في الالتباس وهو محال ، ولذا فالله عند أبي الهذيل : عالم بعلم وهو ، وقدر بقدرة هي هو، وهي بحياة هي هو ، وكذلك الحال في مسمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبرياته وفي سائر صفاته لذاته (٩) وكما وحد المعتزلة بين الصفات والذات إيماناً منهم بالتوحيد المطلق .. فائهم نفوا عن الباري آية مشابهة مع العالم ، كما نزهوه عن الزمان والمكان والحركة وبذلك مضوا بالمخارقة والثانية بين الله والعالم

٧ : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٧ طبعة ثانية القاهرة ١٩٦٨

٨ : نفس المصدر ص ٢٤٧

٩ : المصدر السابق ص ٢٤٥

إلى أقصى مدى يمكن أن تبلغه ، وإذا كان ثمة تشابه بينهما فهو في الواقع فقط وليس في الماهية (١٠)

ولكن هل توجد ثمة علاقة بين الكائن الضروري (الله) وبين العالم؟ وبالتحديد بين إرادة الله المعبّر عنها بالخلق والأمر والنهي والكلام من جهة ، وبين العالم الحديث من جهة أخرى؟ أو بمعنى آخر كيف يتقابل اللامتناهي (الله) مع المتناهي (العالم)؟ إن النتائج المنطقية لمذهب المعتزلة تظهر أن لا علاقة ولكن واقع الحال غير ذلك ، لأنه توجد علاقة وثيقة بين الله الخالق وبين مخلوقاته التي تشكل العالم في مجموعها ، خاصة فيما يتعلق بموضوع الإرادة ، وهل أن الله أراد العالم بإرادة قديمة أم بإرادة حديثة؟ .. لقد حل بعض المعتزلة هذه المشكلة بالقول بإرادة حادثة تقابل الموضوع الحديث ، أي العالم المخلوق ، ورفض البعض الآخر التoul بإرادة حادثة فيه تعالى متمسكين بالقول ، بأن الله كامل ولا تغير فيه أبداً .. وقالوا إن موضوع إرادته يتحقق في الزمان ، بينما الإرادة ذاتها قديمة ، ويظهر أنه حتى من قال من المعتزلة بإرادة حديثة كان يشاطر هذا الرأي الثاني أيضاً ، ولم يتكلم بالحدث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة ، فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثاً ، أي متحققاً في الزمان (١١) أي أن العالم هو موضوع الإرادة أو محلها ، ويمكن أن يكون حادثاً ، أما الإرادة الإلهية ذاتها فهي قديمة ، ولكن بشكل لا يؤدي إلى تعدد في الذات الإلهية .. وقد ذهب البعض إلى أن السبب الذي أدى بالمعزلة إلى لهم التوحيد على هذه الصورة التي تبني كل الصفات وتردها جمياً إلى الله هو محاولتهم تجنب المذهب الحلولي وكل

١٠ : د. أبíر نادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٢٥ الإسكندرية ١٩٥٠.

١١ د. أبíر نادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٢٥

تشبيه من جهة ، وإثبات علاقة واحدة بين الله والعالم هي علاقة الوجود (١٢) وقد يكون هذا صحيحاً ، ولكننا نرى أن السبب الرئيسي ل موقف المعتزلة من التوحيد هو إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم ، وذلك لتأكيد وجود العالم الذي يخضع للقوانين وتحكمه السببية في مقابل الوجود الإلهي .. وكذلك لتأكيد الوجود الإنساني من خلال موقفهم الإيجابي من الحرية ومسؤولية الإنسان عن المعاله كما سترى ..

### - الوجود والعدم :

للمنتزلة نظرية خاصة في (العدم) و (المعدومات) تلقي الضوء على تصورهم حول العالم، وعلى كثير من القضايا الفلسفية المتعلقة به ، ومنها مشكلة القدر والحدث .. وهل العالم مخلوق من العدم بمعنى اللاشيء ، كما يذهب أكثر المتكلمين أم أنه مخلوق من (إمكان) أرلي كما سيذهب الفلسفه المسلمين بعد ذلك .. يرى المعتزلة أن العدم ليس فكرة مجردة فارغة من أي مفهوم وإنما هو (شيء) ، والشيء هو ما يتصور أو يخبر عنه ، أي أن العدم أمر مقصور وماهية معقوله، بل هو أمر ثابت متحقق في الخارج ، أما المعدوم (الممكناً) فله ذات وحقيقة وماهية .. والله لا يخلق ذاته ، وإنما يمنع الوجود لهذه الذات .. يقول الشهيرستاني : "إن الشحام من المعتزلة أحدث القول بـان (المعدوم) شيء ذات وعين ، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل: قيام العرض بالجوهر ، وكونه عرضاً ولو نأى كونه سواداً وبياضاً وتابعاً على ذلك أكثر

المعتزلة " (١٣) ويقول فخر الدين الرازي : " زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجباني وابنه أبو هاشم وأبو الحسن الخياط وأبو عبد الله البصري وأبو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذه أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذات وأعيان وحقائق ، وأن تأثير الفاعل ليس جعلها ذات بل في جعلها تلك الذوات موجودة . (١٤)

ويذكر ابن حزم : إن المعتزلة باستثناء هشام بن عمرو القوطى ، يقولون إن المعدوم شيء ، وقال الجاحظ : إن المعدوم جسم في حال عدمه ، إلا أنه ليس متحركاً ولا ساكناً ولا مخلوقاً ولا محدثاً في حال عدمه (١٥) ويذكر (الجرجاني) رأى المعتزلة في أن العدم شيء " أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفضاً عن صفة الوجود والمعدومات الممكنة قبل وجودها ذات وأعيان وحقائق ، وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذات (١٦) ، بالعدم عند المعتزلة أقرب ما يكون إلى الوجود بالقوة التي لا يصبح وجوداً بالفعل إلا بفعل فاعل وهو الله ..

وبما أن المعتزلة قد حرصوا دائماً على إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم ، فإنهم نفوا وبالتالي وجود أية مشابهة بين ماهية الله ، وماهية العالم ، وكيف يشبه اللامتناهي المتناهي ؟ وكيف يصدر الناقص عن الكامل ؟ .. حتى يثبتوا ذلك فرقوا ، على ما يذكر الرازي بين الوجود والماهية ، " فإنهم اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجودها " (١٧)

١٣ : الشهريستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ص ١٥١ ، نشرة : الفردجيوس اكسفورد لندن ١٩٢٤ وانظر الشهريستاني أيضاً الملل والنحل ج ١ من ٧٨

١٤ : فخر الدين الرازي : محصل أنكار المتقدمين والمتاخرين من ٣٧ طبعة أولى مصر ١٣٢٣ م ..

١٥ : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ من ٤٢ منشورات مكتبة المثلث ، بغداد.

١٦ الجرجاني : شرح (المؤلف) لعبد الدين الأبيجي ج ١ من ٣١١ . استانبول ١٢٨٦ هـ

١٧ الرازي: محصل ص ٣٧

وبعد هذا التمييز بين الماهية والوجود فان الماهية شيء أو حقيقة معقوله قابلة للتحقق أو عدمه ، والله يمنح الوجود لهذه الماهية التي هي في حالة عدم فيكون العالم (١٨) وقد بقي المعتزلة أمناء لفكرة التوحيد والتزير ولإبدأ الثانية والتفاعل بين الله والعالم .. وقد انعكست نظرية المعتزلة في عدم والمعدومات على تصورهم للخلق ، واختلفوا بذلك مع الأشاعرة الذين يرون : " أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداء لا من شيء ، وقالوا لم تكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا أعراض " (١٩) بينما الخلق عند المعتزلة هو ابتداء من شيء وهو عدم ، وهذا فارق رئيسي .. وبقدر ما اختلف المعتزلة مع متكلمي الأشاعرة في مسألة عدم والخلق ، فإنهم اقتربوا من الفلسفه المسلمين كابن سينا وابن رشد ، لأن هؤلاء قالوا بما يشبه فكرة المعدوم عند المعتزلة وهي فكرة الممكن والإمكان .. وبذلك يلتقي المعتزلة مع الفلسفه القائلين بقدم العالم حسب تصورهم الخاص لهذا القدم الذي يبعد به عن تصور أرسطو ، هذا على الرغم من النقد الشديد الذي وجهه المعتزلة لفكرة القدم التي تبنوها التيار المشائفي في الفلسفه الإسلامية (٢٠) بل إننا سنجد لفكرة المعدومات لدى المعتزلة صدى في مذهب الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي ونظريته في الأعيان الثابتة ..

١٨ : انظر د. أبا العلافيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦٩

١٩ : البغدادي: أصول الدين ص ٧١ ج ١ طبعة أولى استبول ١٩٢٨

٢٠ انظر مثلاً البحث الهام الذي أفرده (القاضي عبد الجبار) في نقد فكرة قدم العالم ضمن كتاب (شرح الأصول الخمسة) ص ١١٥، ١١٦، ١١٧

### ٣ - العالم الطبيعي :

#### آ- الجوادر والأعراض:

تنقسم الموجودات عند المعتزلة إلى جواهر وأعراض ، " فالممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض ، أولاً وهو الجوهر " (٢١) ، والجوهر ما قام بنفسه وهو متقوم بذاته ، ومتعين بماهية ، أما العرض فهو ما قام بغيره ، فالجسم مثلاً جوهر واللون عرض . (٢٢) ويرى (الجبياني) : إن الجوهر ما إذا كان موجوداً كان حاملاً للأعراض ، كما يرى أن الجوادر جواهر بأنفسها ، وأنها تعلم جواهر قبل أن يكون (٢٣) . وعند المعتزلة توجد رابطة وثيقة بين الجوهر والعرض يمكن على أساسها رؤية الجوهر نفسها بواسطة رؤية العرض أو العكس ، ولهم في ذلك ثلاثة مواقف رئيسية هي (٢٤) :

١- الموقف القائل برؤيه الأجسام والأعراض ، " يمعنى أن الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكنون والألوان والاجتماع والافتراق ، والإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً " وهذا رأي (أبي الهذيل) ووافقه عليه (الجبياني) ..

٢- الموقف القائل باستحالة رؤية الأعراض ، بل رؤية الأجسام ، وهذا موقف (النظام) الذي اعتبر جميع الأعراض أجساماً باستثناء الحركة. " فالأعراض محال أن ترى ، وأنه لا عرض إلا الحركة " ..

٢١ : (تجريد الأعتقد) للطوسى وشرحه للعلامة الحلبي ص ١٤٠ بيروت ١٩٧٩

٢٢ : المعجم الفلسفى ص ٦٤ ، مجمع اللغة العربية القاهرة ١٩٧٩

٢٣ : الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ من ٨

٢٤ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، ص ٥١ وانظر د : أبیر نادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٧٩ و ص ١٧٧ ..

٣- الموقف القائل بروية الأعراض فقط دون رؤية الأجسام فقط ، وهذا هو موقف ( معمر بن عباد ) الذي قال " إنما تدرك أعراض الجسم ، أما الجسم فلا يجوز أن يدرك " وذلك أن ( معمر ) فصل عن الجسم ، وقال إن المحسوس هو العرض .

والأعراض لا يمكن أن تتقلب إلى أجسام أو العكس ، لأن الجواهر ثابتة ، والله خلق الجوهر جوهراً ، والعرض عرضاً وسيقى ، بل أن (الجباي) يرى " إن الله يعلم الشيء جوهراً قبل أن يخلقه ، وكذلك اللون يعلمه لوناً قبل أن يخلقه " (٢٥) . وربط هذه القضية بصفة العلم الإلهي يعني إضفاء صفة الثبات عليها ، لأن علم الله ثابت لا يتغير ، وبالتالي فإن الجوهر والأعراض ثابتة لا تتغير .. كل ذلك يؤدي إلى نتيجة هامة وهي أن المعتزلة يقيمون نظام العالم على أساس ثابت .. هذا الأساس هو ثبات الجواهر والأعراض التي يتشكل العالم من مجموعها من جهة ، وعلم الله بالمخلوقات وهو علم أزلي لم يزل ثابتاً من جهة أخرى ، وهذا الأساس هو الذي مهد لقولهم بمبدأ الحتمية وإيمانهم بالسببية في العالم الطبيعي (٢٦) ..

### ب) قانون السببية :

العالم عند المعتزلة يخضع لقانون السببية ، ولهذا فإن جميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة ، مرتبطة ببعضها ارتباط أسباب بمسبيات ، ولذلك نراهم قد ضيقوا نطاق الخوارق إن لم يكن قد الغوها في أغلب الأحيان .. والسببية عندهم منها ما يخص الإنسان وقد بحثوها في نظرية الأفعال ، ومنها ما يخص عالم الطبيعة وقد بحثوها في الأفعال

٢٥ : الأشعري : مقالات ج ٢ من ٢٨ ج ١

٢٦ : د. البير نادر : المصدر السابق ص ١٧٨

الصادرة عن غير الحي ، ولكن الباحثين متداخلان ، " لأن المتكلمين تناولوا السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الإنسانية " (٢٧) وأفعال الإنسان تتقسم إلى قسمين : أفعال مباشرة ، وهي ما صدرت عن الفاعل رأساً وبدون واسطة كحركة اليد ، وأفعال متولدة وهي " أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد " (٢٨) وقد ذهب (الإسکافي ) إلى أن (الفعل المباشر ) هو ما اقترن بالعزم والقصد والإرادة، أما (المتوسط ) " فهو الذي يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة " (٢٩) فشرط الإرادة عند الإسکافي هو الذي يميز الفعل المباشر عن الفعل المتولد وهو أمر هام ، لكنه ليس نهائياً ، لأن الفعل المتولد لا يخلو أحياناً من القصد والإرادة، كما أنه أغلب الفارق الرئيسي بين المباشر والمتوارد ، وهو وجود الواسطة في الثاني وأنعدامها في الأول ..

والتأثر عند المعتزلة هو في حقيقته مبحث السببية ، ويوضح ابن حزم ذلك بقوله : " تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتأثر ، وهو أنهم اختلفوا في من رمى سهماً فجرح إنساناً أو غيره ، وفي حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات ، فقالت طائفة : ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حي هو فعل إنسان أو حي هو فعل الإنسان والحي ، واجتذبوا فيما تولد من غير حي ، فقالت طائفة هو فعل الله ، وقالت طائفة : ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة ، وقال آخرون كل ذلك فعل الله عز وجل (٣٠) ، والقائلون إن الأفعال المتولدة عن غير

٢٧ : د : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص ١٥٠ بيروت ١٩٧٢

٢٨ : الجرجاني : التعريفات من ٧٢ و من ٢٠٧ أيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ١٢ طبعة كلكتا ، الهند ، ١٨٦٢ .

٢٩ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٩٣

٣٠ : ابن حزم : الفصل في الملوك والأهؤاء والنحل ج ٥ من ٥٩

الحي هي من فعل الطبيعة هم ( أصحاب الطبائع ) من المعتزلة الذين يشكلون تياراً هاماً وقوياً داخل مدرسة الاعتزال ، فهم يرون " أن للأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها ، وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته ، ففي الحنطة خاصية وأنه لا يجوز أن ينبع عنها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصية فيها ، وأن نطفة الحيوان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر (٣١) وفي هذا النص إشارة واضحة إلى تقرير الخصائص الثابتة للموجودات الطبيعية ، والتي لا يمكن أن تخلى عنها إلا وتصبح موجوداً ذا طبيعة مختلفة وفيه إشارة أيضاً لمبدأ الحتمية ، وليس الجبرية ، لأن القوانين التي تسير وفقها الأجسام موجودة في الأجسام ذاتها ، ولم تهبط عليها من قوى خارجية عنها كما يذهب الجبريون .. ويرى ( عمر بن عباد ) وهو من أشهر الطبائعيين ، " أن المتأولات ( أي الأفعال المتأولة ) وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة وبيوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه ، وأن الحياة فعل الحي ، والقدرة فعل القادر ، والموت فعل الميت (٣٢) .

أي أن أصحاب الطبائع يقيمون وزناً كبيراً لتأثير القوانين الموضوعية في العالم وخاصة قانون السبيبة الذي يحكم كل ظواهر الوجود والكون ، والذي يرقى إلى نوع من الحتمية التي يخضع لها العالم ، ثم إن التغيرات الصادرة عن الأجسام لابد أن تكون متسبة مع ما طبيعتها من خصائص ذاتية ، يسمونها ( الطباع ) ، وما يتربّ على تلك الخصائص من قوانين علمية لا يمكن أن تحيد عنها ، بخلاف ما سررها عند الأشاعرة الذين ينكرون أن تكون الظواهر الطبيعية والتغيرات التي

٣١ : البناوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبندائيين من ١٣٣ تحقيق : د . معن زيادة ، د . رضوان السيد ، معهد الإمامين العروبي ، طرابلس ١٩٧٩  
٣٢ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٩٠ .

تطراً على الأجسام محكمة بقانون السبيبة ، لذا يمكن أن يصدر عن المادة خلاف ما في طبيعتها ، وتحدث العلة ولا يحدث المعلوم وهكذا .. والمطبوع عند المعتزلة الطبائعيين هو الأجسام المحدثة ، وهي الأجسام التي تشكل مجموع العالم الطبيعي ، وهي التي لا يصدر عنها إلا جنس واحد من الأفعال ، فلا يكون من النار مثلاً تسخين وتبريد ، أما الله سبحانه فهو ليس بجسم طبيعي ، ولذا فهو غير مطبوع على أعماله ، وهو لم يفعل العالم بطبياعه بل خلقه بمجرد حريته أما الإنسان فان حريته تدل على أنه غير مطبوع على أعماله وأن حريته تفوق حرية الأجسام ، لأن الإنسان في إمكانه أن يفعل الشيء وضده ، بينما لا تقدر الأجسام إلا على فعل واحد لأنها خاضعة لمبدأ الحتمية (٣٣) يقول (الخياط) مشيراً إلى هذه القضية الهامة : " وهل المطبوع عند تمامه إلا الأجسام المتعلقة المحدثة ؟ فاما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، شيء آخر وهو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطياع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد ، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها (٣٤) . وإلى مثل ذلك ذهب (النظام) حين قال : " إن الجنس الواحد لا يكون منه عملاً مختلفاً ، كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد (٣٥) .

٣٣ : البرنادر : للفلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٤٨ - ١٤٩

٣٤ : الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الرأواني المحدث من ٢٤ نشرة :  
نيويورك ، القاهرة ١٩٢٥

٣٥ : البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢ وص ١٢٢ مطبعة المعارف مصر ١٩١٠

وذلك قضية هامة عند أصحاب الطبائع ، فهم وأن قالوا بالحتمية والضرورة ، فإنهم لا يسرىان إلا على العالم الطبيعي الذي يقيد دائماً بفعل من جنس واحد يصدر عنه .. أما الإنسان فهو غير مطبوع على أفعاله لأنه حر مختار يمكنه أن يفعل الشيء ونقيضه ، ولذا بقي الطبائعيون أو فياء للمبدأ الأساسي عند المعتزلة ، وهو الحرية الإنسانية ، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله ، فلا تناقض في موقفهم مع الأصول العامة للإعتزال ، ولا تردد عندهم بين جبر و اختيار .. ويعتبر ( إبراهيم النظام ) نموذجاً جيداً للقلائلين بالحتمية .. وبفاعلية الطبيعة و خضوع العالم لقانون شامل ، ولذا أشار الشهريستاني إلى " أن النظام يميل إلى تقرير مذاهب الفلسفه الطبيعيين دون الإلهيين " ( ٣٦ ) والحقيقة أن فكر النظام يؤكّد هذا القول ، حيث نجد مباحثه فيما عدا ذات الله ، مشبعة بأراء طبيعية ، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة ، بل أنه يجسم بعض الموجودات الروحانية كالنفس التي يعتبرها " جسماً لطيفاً مشابكاً للبدن ، مداخلاً بأجزاءه مداخلة المائية في الورد " ( ٣٧ ) وتأكيداً لمذهبه الحسي هذا فقد ذهب إلى " أن الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والأصوات والآلام أجسام لطيفة ( ٣٨ ) بل يحكي عنه أنه قال : إن الخواطر أجسام ، ولذا فهو ينكر الأمور المجردة من الحس " فالطول عنده هو الطويل ، والعرض هو العريض والخلق هو الشيء المخلوق ، والابتداء هو المبتدأ ، والإرادة هي المراد " ( ٣٩ ) لكننا يجب أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الحسية ، وإنكار الصفات الذهنية عند النظام هي في العالم الطبيعي

٣٦ : الشهريستاني : الملوك والنحل ج ١ ص ٥٦

٣٧ : انظر د. محمد عبد اليادي أبو ريده : إبراهيم النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية ص ٤٧ القاهرة ١٩٤٦ . أيضاً الشهريستاني نفس المصدر ص ٥٥

٣٨ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٨٩

٣٩ : أبو ريده : المصدر السابق ص ٤٨

فحسب، أما في ما بعد الطبيعة فهو موحد مؤمن ، وينزه الله عن جميع صفات المخلوقات .

ومذهب النظام جوهره الحركة ، فكل شيء في هذا العالم في حركة دائمة ، وأفعال الإنسان كلها حركات ، والأعراض ترتد إلى عرض واحد هو الحركة ، والعلوم والإرادات حركات للنفس ، بل حتى السكون هو في حقيقته حركة ، لأنها يعني تحرك الشيء في المكان وقتين ! ولذا فإن مذهبه يشبه من هذه الناحية مذهب هيرقلطيس ، القائل بأن كل شيء في حركة (٤٠) لكن بالرغم من التزعة الطبيعية عند النظام ، وإيمانه بمبدأ الحتمية ، فإنه يرى أن تلك الحتمية مكتسبة من الله سبحانه ، لأنه " طبع الحجر طبعاً و خلقه خلقة إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً " (٤١) ، وربما كان هذا السبب الذي أدى به إلى القول بوجود علة خارقة للطبيعة ، وبإمكانية خرق القوانين السائدة في هذا العالم عن طريق قهر الأجسام فتغير من ( طباعها ) التي كانت عليها ، حيث ينقل عنه ( الخياط ) قوله بإمكان " أن يفارق الشكل شكله الذي من طباعه الاتصال به ، إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الإندثار والماء من السيلان والنار من التل heb والارتفاع (٤٢) وقد يستنتج من موقف النظام هذا نوعاً من ( الجبرية ) التي دفعت بعض دارسيه إلى الظن بأنه يلغى أصلاً من أكبر أصول المعتزلة (٤٣) غير أننا يجب أن نعلم أن التوحيد ركن أساسى بنى عليه النظام وغيره من المعتزلة آراءهم،

٤٠ : انظر د. عبد الرحمن بدوي : مذهب الإسلاميين ، ج ١ من ٢٣٤ طبعة أولى ، دار العلم للملائين بيروت ١٩٧١ ، أيضاً الأشعري : مقالات ج ٢ من ٨٨ ، والشهرستاني :

المصدر السابق ص ٥٥

٤١ : الشهرستاني : نفس المصدر ص ٥٥

٤٢ : الخياط : كتاب الانتصار ص ٤٥

٤٣ : د. عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم النظام ص ١١٣

فهم وأن قالوا بفعل الطبيعة وبالخصائص الذاتية أو الطباع الموجودة في الأشياء ، وبقانون السببية الذي يحكم الظواهر الطبيعية ، فإنهم جعلوا الله علة أولى للخلق أو علة العلل .. وحاولوا التوفيق بين قولهم بالسببية الإلهية فيما هو فعل الله ، وبين قولهم بالسببية الكونية والإنسانية فيما هو فعل للطبيعة والإنسان (٤٤) ، وقد يكون قهر الأشياء وخرق القوانين الطبيعية ، التي تحدث عنها النظام ، متعلقة بالأشياء فيما لو خرجت عن نطاق هذا العالم ، فتخضع لقوانينها الأولية التي كانت تعمل بمقتضاها قبل وجودها في هذا العالم ، أي القوانين الخاصة في حالة العدم ، أما في إطار هذا العالم فكل علة طبيعية تعمل بمقتضى قانون حتمي (٤٥) وأراء النظام السابقة ترجح هذا الرأي ..

---

٤٤ : انظر د . أليبر نادر المصدر السابق من ٢٠٩ أيضاً : د. محمد عماره : المعتزلة ومشكلة الحرية من ١١٥

٤٥ : د. أليبر نادر : نفس المصدر من ٢٢



## الفصل الثاني

العالم الحديث

(تطور العالم من الأشاعة)



## تمهيد :

حدوث العالم هو المشكلة الرئيسية التي شغلت متكلمي الأشاعرة ، وعلى أساسها قامت تصوراتهم في الطبيعة وما بعد الطبيعة والإنسان ، ولذا كان إثبات أن جميع الموجودات حادثة هو القضية الرئيسية التي لا بد لهم أن يحسمونها قبل عرض تصورهم حول العالم . (٤٦) فهذه القضية لا تتغلق عندهم بمشكلة الخالق فحسب ، بل تترتب عليها نتائج خطيرة تتفق ، أو هكذا رأوا ، مع التصور الديني للعالم ، هذا التصور يخلص في نتائجه إلى إثبات أن العالم عرضي وغير جوهرى ، لأن مركز الوجود في الله ، أو في ما بعد الطبيعة ، ولذا نراهم مثلاً قد عارضوا فكرة السببية ، سواء كانت سببية (كونية) تتعلق بالأسباب ونتائجها في العالم ، أم سببية (إنسانية) تتعلق بالإنسان ومسؤوليته عن أفعاله ، وكذلك قالوا : إن العالم يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وإن الله يمكن أن يخلق عالماً أفضل منه ، خلافاً لما ذهبت إليه المعتزلة وال فلاسفة المسلمين ، وعلى الرغم من أن المعتزلة قالوا بحدوث العالم ، وهاجموا القائلين بالقدم كما فعل القاضي عبد الجبار في (شرح الأصول الخمسة) مثلاً ، فقد كان لهم تصورهم الخاص للحدث وللخلق من عدم ، لأن نظريتهم في العدم التي عرضناها فيما سبق تعني أنه (شيء) ، وأن

---

٤٦ : انظر على سبيل المثال : كتاب (التمهيد) للباقلاني ص ٤١ و ٤٤ ، و (الشامل في أصول الدين) للجويني ص ١٢٣ وما بعدها و ص ٢١ وما بعدها أيضاً (نهاية الآلام) للشهرستاني ص ٥ وما بعدها ..

(المعدومات) ذوات وأعيان وحقائق ، وهذا يقلب نظرية الحدوث الكلامية من أساسها ، لأنه يضع أصلاً خلق منه العالم ، ويقاد يكون قريباً من التصور الفلسفي الذي يمثله الفارابي وأبن سينا وأبن رشد ..

و إذا أضفنا إلى ذلك إيمان المعتزلة بمبدأ السببية في العالم ، وإيمان قسم كبير منهم بنظرية الطبائع وهي الخصائص الثابتة التي تمارس من خلالها الأشياء وال موجودات أفعالها دونما تدخل من أي قوة خارجية أخرى غير القوانين الكامنة في تلك الأشياء . سنرى إلى أي حد يختلف تصور المعتزلة عن تصور غيرهم من المتكلمين ، لذا فإننا نرى أن خير من يمثل رؤية العالم الحادث بالصورة التي جاءت عليها عند المتكلمين هم الأشاعرة ، ومن جرى مجراهم كالغزالى ، وهو ما نستعرضه الآن ذاكرين ما يترتب عليه من تصورات في الطبيعة والإنسان ..

### ١ - مشكلة الألوهية :

يرتبط تصور العالم عند الأشاعرة ارتباطاً وثيقاً بتصورهم للألوهية ، ولذا فإن تحقيق ماهية الألوهية عندهم سليقى الضوء على ماهية العالم ، و يمكن إجمال تصورهم للألوهية في النقاط الرئيسية التالية :

- ١ - الله تعالى واحد لا شريك له ، وهو موصوف بنوعين من الصفات : صفات الذات وصفات الفعل ، وصفات الذات هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ، مثل : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والإرادة ، والبقاء ، وصفات الفعل وهي الدالة على أفعاله تعالى ، مثل الخلق ، والرزق ، والعدل ، والإحسان ، والتفضيل ،

والإنعام، والثواب ، والعقاب ، وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها ،  
 (٤٧) وهذه الصفات ليست (عين الذات ) كما ذهب أكثر المعتزلة ، ولا  
 هي (أحوال) للذات كما ذهب (أبو هاشم ) ، بل هي كما ذهب الأشعري " أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي ، هو ، ولا هي غيره " (٤٨) وهذه  
 طرق ذهب إليها المعتزلة وال فلاسفة لنفي الصفات أما بالتوحيد بينها وبين  
 الذات أو بردها إلى السلب ، بمعنى أنه عالم مثلاً أنه ليس بجاهل ، ومعنى  
 أنه قادر أنه ليس بعجز ، ومعنى أنه حي أنه ليس بمعيت وهكذا (٤٩)  
 فالصفات عند أبي الحسن الأشعري (٣٣٠-٢٦٠ مـ ) ، (٨٧٣ -  
 ١٩٤١ مـ ) ، قائمة في الذات الإلهية ، ولذا فالباري " عالم بعلم ، قادر بقدرة ،  
 حي بحياة ، مرید ببرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر "  
 (٥٠) ..

وحجة الاشاعرة في هذا أن نفي الصفات عن الله يؤدي إلى  
 التعطيل ، أي تعطيل الذات الإلهية عن أفعالها ، فما معنى أن يكون الله  
 عالماً من غير العلم ، أو قادراً من غير القدرة ، أو حياً من غير الحياة ؟  
 ولو كان الله ، فيما لم ينزل ، غير حي ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا سميع ،  
 ولا بصير ، ولا متكلم ، ولا مرید ، لكن لم ينزل ميتاً ، عاجزاً ، أخرس ،  
 ساكناً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً (٥١) ، على أن آراء الأشعري في  
 الصفات الإلهية مستمدّة من متكلم سبّته هو ( عبد الله بن كلاب ) حيث

٤٧ : انظر الباللاني : التمهيد من ٢١٧ و من ٢٦٠ ، تحقيق محمود الخضيري ، ود.  
 محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ١٩٤٧ ، أيضاً . عبد الرحمن بدوي ، مذهب  
 الإسلاميين ج ١ ص ١١٢ والجرجاني : التعريفات من ١٣٨ و من ١٣٩ ..  
 ٤٨ : الشهريستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٩٤ ، أيضاً الشهريستاني : نهاية الإندام من  
 ١٨١ ..

٤٩ : الأشعري : مقالات ج ١ من ٢٤٦  
 ٥٠ : الشهريستاني : الملل ، ج ١ من ٩٥  
 ٥١ : الباللاني : التمهيد من ٢٨ ..

كان هذا يقول : "معنى إن الله عالم أن له علمًا ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته ، وأن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره ، وأنها قائمة بالله (٥٢) وهذه هي الآراء نفسها التي اتبعها الأشاعري وتلاميذه من بعده .

- ٢ - الله تعالى قديم لم يزل ولا أول لوجوده ، وتتضح ماهية القديم من خلال نظرية الأشاعرة في تقسيم الموجودات ، حيث تنقسم هذه إلى قسمين : قديم لم يزل ، وحدث لوجوده أول ، والقديم كما يرى (الباقلاني) : " هو المتقدم في الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناءً قديم يعنيون أنه الموجود قبل الحادث بعده ، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية (نهاية) وهو المحدث المؤقت الموجود ، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية (لا نهاية) وهو القديم جل ذكره (٥٣) ."

الله تعالى إذن هو الموجود الأزلي الذي يتقدم بوجوده على وجود العالم إلى ما لا نهاية ، وليس لوجوده بداية ، أما المحدثات وهي تشكل جملة هذا العالم فلوجودها بداية ابتدأت منها ، وهناك مفارقة كاملة بين الاثنين .. ولقد عبر (الجويني) (٤١٩-٤٧٠ هـ) (٢١٢٨٠) عن تلك المفارقة بين الله والعالم خير تعبير من خلال تحديده للقديم والحديث بقوله " الموجودات تنقسم إلى قسمين : منها ما لوجوده أول

---

٥٢ : الأشاعري : مقالات ج ١ ص ٢٥٠  
٥٣ : الباقلاني : التمهيد ص ٤١

ومفتوح ، وهو الحديث ، ومنها ما لا أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين " (٥٤) .

٣- وتأكيداً لتلك المفارقة بين الله والعالم نفي الأشاعرة آية مشابهة بين الإثنين ، فالله لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئاً ، " لأنه لو أشبهها المخلوقات لكان حكمه في الحدوث حكمها . ولو أشبهها لم يدخل أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً (٥٥) ويؤكد ( الباقلاني ) في عام (٤٠٣هـ) و (١٣١م) عدم المشابهة بين الله القديم والعالم الحديث بمعنى آخر فيقول : " لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبهاً لها ، لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس أو في الصورة ، ولو أشبهها في الجنس لكان محدثاً كما هي محدثة ولكن قديمة كما هو قديم ، ولو أشبهها في الصورة والتاليف لم يكن شيئاً واحداً .. ولو جب أن يكون له مصور جامع ، لأن الصورة لا تقع إلا من مصوريه فيكون محدثاً وهو محال " (٥٦) .

٤- يورد الأشاعرة دليلاً هاماً على أزلية الباري يقوم على أساس ابطال التسلسل إلى غير نهاية في الموجودات الحادثة بغية إثبات حدوثها ، وإثبات أن لها محدثاً قديماً هو الله ، ويلخص الباقلاني هذا الدليل بقوله : " إن فاعل المحدثات لا يجوز أن يكون محدثاً ، بل يجب أن يكون قديماً ، والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث حيث كان محدثاً، وكذلك القول في محدثه،

٥٤ : الجويني : الشامل في أصول الدين ص ١٢٧

٥٥ : الأشعري : اللمع ص ٧ نشرة مكارثي بيروت ١٩٥٢

٥٦ : الباقلاني : التمهيد ص ٢٤

إن كان محدثاً في وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له ( ما لا نهاية له ) من الحوادث شيئاً قبل شيء<sup>٥٧</sup> ، غير أن هذا الدليل ليس من إبداع الباقلاني أو غيره من متكلمي الأشاعرة ، وإنما يعود الفضل فيه إلى الفلسفه المسلمين .<sup>٥٨</sup>

٥- إن موقف الأشاعرة من الصفات الإلهية ، وهل هي زائدة على الذات ، أم إنها موجودات أزلية ، ومعان قائمة بالذات أدى بهم إلى بعض النتائج التي عارضهم فيها المتكلمون ، فقولهم إن الصفات موجودات أزلية قائمة بالذات يؤدي في نظر معارضيهم إما إلى تعدد القدماء واحتراز فكرة التوحيد ، أو إلى الدور والتسلسل ، ولنأخذ على سبيل المثال صفة الإرادة فقد ذهب الأشاعرة إلى إثبات أمر زائد على ذاته تعالى قد يقال هو الإرادة ، فإذا كانت هذه الإرادة قديمة لزم تعدد القدماء وهو باطل ، وإذا كانت حادثة فهي إما حادثة في ذاته ، أو لا في محل ، ويلزم من ذلك التسلسل ، أن حدوث الإرادة في وقت دون وقت يستلزم ثبوت إرادة مخصصة وهكذا.<sup>٥٩</sup>

٦- نظرية الأشاعرة في الخلق تقوم على أساس تفرد الله بالقديم ، وعلى أن كل شيء سواه موجود بعد العدم ، ولا مجال للحديث عن أزلية العالم ، لأن الله وحده مختص بالأزلية والأبدية ، وقد كان الله موجوداً ولا شيء معه ، ومتقدم بالوجود ولا موجود يقول الأمدي : " كل موجود سوى الواجب بذاته موجود بعد العدم ، وكان بعد أن لم يكن ، وأن الحكم

<sup>٥٧</sup> : نفس المصدر ص ٢٥

<sup>٥٨</sup> : د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين . ج ١ ص ٦٠٤ . ( انظر شرح التجريد ) للعلامة الحلي ص ٣٠٥

<sup>٥٩</sup> : العلامة الحلي : كشف المراد في شرح الاعتقاد للطوسى ص ٣١٤ و ص ٣٢١

له بالمعية مع الواجب الأبدية ، واللازم السرمدية ، مما لا سبيل إليه ولا  
مغول لأرباب العقول عليه ، بل الباري تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم  
بالوجود ولا موجود ، وأن ما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبدية  
، المتوحد بالسرمية ." (٦٠).

## ٢ - المعالم عند الأشاعرة :

### (آ) مفهوم العالم:

بعد أن ثبتت الأشاعرة تفرد الله بالقديم ، ومقارنته لهذا العالم ، وعدم  
تشابهته لملائقاته ، انتقلوا إلى الخطوة التالية ، وهي تجليل ماهية العالم  
ومن يتألف ، ثم إثبات حدوثه ، لأن الحدوث عندهم ، كما لاحظناه هو  
السمة الأساسية للعالم ، وكل ما فيه من موجودات وقوانين ، فإنما هو نابع  
منها ، ولأن علة الحاجة إلى الواجب ( الله ) عند المتكلمين بشكل عام ،  
هو الحدوث لا الإمكان كما يذهب الفلاسفة . (٦١) ونجد عند البغدادي  
( ٤٢٩ هـ ) ( ١٠٣٧ م ) عرضاً جيداً لمفهوم العالم ، حيث يذكر أولاً عدة  
تعريفات لمصطلح العالم ، فيقول : العالم عند أصحابنا هو كل شيء غير  
الله عز وجل ، وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كله ماله علم وحس ،  
ولم يجعلوا الجمادات من العالم ، وقال : إنه مأخوذ من العلم الذي هو  
العلامة ، وهذا أصبح لأن كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه ،

٦٠ : سيف الدين الأدمي : خاتمة المرام في علم الكلام ص ٢٤٧ ، تحقيق : حسن محمود

عبد اللطيف ، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٦١ : فخر الدين الرازي : المباحث المشرقة ج ١ ص ١٣٥ طبعة أولى ، حيدر آباد الهند  
١٣٤٣ .

(٦٢) فهو هنا يذكر تعريف (أصحابه)، وهم الأشاعرة بطبيعة الحال ، بأن العالم هو كل شيء غير الله ، وهو تعريف ينسجم مع نظرتهم في المقارقة بين القديم والحديث ثم يذكر البغدادي تحديدات اللغويين لمعنى العالم ، ويختار منها التعريف الذي يرى أن العالم هو ( عالمة ) أو دليل على الخالق ، وهو ما يعبر حقيقة عن موقف الأشاعرة في الاستدلال بالشاهد على الغائب أو بالمخلوقات ، ونقصها على حاجتها إلى الخالق الكامل ، وبحدوثها على وجود المحدث وبأحكامها وإتقانها على وجود الخالق الحكيم الذي أتقن صنع كل شيء في هذا العالم ، وهو دليل شائع نجده عند الأشعري والباقلاني وغيرهما(٦٣) .

### (ب) طبيعة العالم : (نظريّة المدرّة)

العالم هو اسم لجميع الموجودات الحادثة وهي ثلاثة : الأجسام ، والجواهر والأعراض وهي صفات للجواهر ، والجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ القابل للأعراض ، سمي جوهرًا لأنّه أصل الأجسام ، وجوهر الشيء أصله ، (٦٤) والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر مثل الحركة والسكن والطعم والرائحة والبرودة والرطوبة وغيرها . (٦٥)

٦٢ : البغدادي : أصول الدين ، من ٣٣ و ٣٤ ، وانظر التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، المجلد الثاني ص ١٠٥٣ . الهرجاني : التعريفات من ١٤٩ ، وإلى مثل ذلك ذهب محي الدين بن عربي . انظر الشعراوي : البواقيت والجواهر ص ٣٧ .

٦٣ الأشعري : اللمع ، ص ١ ، أيضاً الباقلاني : التمييز ص ٤٤ و ٤٥ والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩٤ ، أيضاً الشهرستاني : نهاية الإندام ، ص ٦٢ وما بعدها ..

٦٤ البزدري : كتاب أصول الدين من ١٢ نشرة : د . هائز بيترلس ، طبع البابي الحلبي القاهرة ١٩٦٣ .

٦٥ : البغدادي : أصول الدين من ٣٣

وعند الباقلاني الجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أنواع الأعراض عرضاً واحداً ، أما الأعراض فهي التي لا يصح بقاوها ، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في حال وجودها ، وقد لخص (الجويني) نظرية الأشاعرة في الجواهر والأعراض بقوله : إن الجوهر هو ما لا ينقر إلى محل يحله ، أما العرض فهو ما ينقر إلى محل يحله (٦٦) من خلال ذلك نستنتج أن الجواهر عندهم ثابتة والأعراض متغيرة ، وهذا التغير والثبات يؤدي إلى نتائج هامة في نظريتهم الذرية .. فال أجسام عندهم تتقسم إلى جواهر فريدة ، والجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين هو "جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الغرض العقلي" ، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض (٦٧) إذن فالجسم عند الأشاعرة يت分成 إلى أجزاء صغيرة جداً ، وهذه بدورها تت分成 إلى أجزاء أصغر إلى أن تصل إلى أجزاء لا متناهية في الصغر لا يمكنها الانقسام بعدها ، وهذه الأجزاء المتناهية هي ما يسمى بالجزء الذي لا يتجزأ أو (الجوهر الفردي) وتألف الأجسام من مجموع تلك الأجزاء والجوهر (٦٨).

وهذه الجواهر الفريدة تعرض لها عدة حالات مختلفة ، وهذه الأحوال هي التي يطلقون عليها اسم الأعراض ، وبما أنها متغيرة

٦٦: الجرويلي : الشامل من ١٤٠

٦٧: الجرجاني : التعريفات من ٦٨

٦٨: الشهريستاني : نهاية الإنعام بصيغة المزاء أيضاً الجويني : الشامل من ١٤٣ ، وقد عارض الللاسفة و (النظام) من المكتبة الكافية أن الجسم قد ينتقل من مكان إلى مكان ثالث دون انقسامها ، وقال النظام (بالنسبة إلى ذلك) أن الجسم قد ينزل القسم المكان إلى غير متناهية في مواجهة الحجج القرية لاستاذه ومعارضه (ابن البذيل) الذي يرى استحالة القسم المكان إلى غير نهاية ويؤمن بـ نظريه الجمل الظاهر الأدبي ، مقالاته الإسلاميين ، ج ٢ من ١٩ ، والبردي : أصول الدين . صنف ١٩٢٠ و ١٩٢٥ ، ترجم من بدرى : مذاهب الإسلاميين ، ج ١ من ٢٢٣ ، ص ٢٦١ .

كماذكرا ، فهي حادثة ، وما دامت الجواهر لا تتفصل عن الأعراض إذن فهي لابد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث حسب مبدأ مشهور لدى المتكلمين . ولما كانت الجواهر حادثة ، فال أجسام حادثة لأنها تتالف من مجموع الجواهر الفريدة ، فيكون العالم حادثاً إذن لأنه يتكون من جملة الجواهر والأعراض ، " وإذا قلنا : العالم حادث : أردنا به حدوث الجواهر والأعراض " وكل حادث لابد له من محدث لاستحالة وجود حوادث لا أول لها ، وهذا المحدث هو الله .<sup>٦٩</sup> وهذا هو الدليل الأساسي على حدوث العالم عند المتكلمين .

### ٣ - نقد مبدأ السببية :

إذا كان المعتزلة دافعوا عن مبدأ السببية في العالم ، بمعنى أن يكون لكل ظاهرة سبب يحدها ، وإن الأسباب والمسببات مرتبطة مع بعضها البعض ارتباطاً ضرورياً ، فإن الأشاعرة أنكروا هذه السببية وأرجعواها إما إلى ( العادة ) أو إلى ( التساوق ) والأقتران كما هو الحال عند الأشعري وآتياته ، يرى الأشعري : " أن جميع الممكنتات مستندة إلى الله سبحانه : أي بلا واسطة ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بأجزاء ( العادة ) بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحرار عقيب مماسة النار والري بعد

٦٩ : انظر د . محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٧٣ طبعة ثالثة ، دار المعارف مصر ١٩٧٠ ، أيضاً البغدادي : أصول الدين ص ٣٣ و ص ٥٢ و ص ٥٦ ، الشهريستاني : نهاية الاندام ص ١١ ، البيزدوي : أصول الدين ص ١٤ و ص ١٦ ، من الجدير باللحظة هنا أن المذهب الذي عند اليونانيين هو مذهب مادي جاء لتأكيد أرليمة الطبيعة وأبديتها وقدم العادة ، على حين جاء استخدام المذهب الذي عند المسلمين لتدعم الاتجاه الروحي ، وتأكيد حدوث المادة وتناهي الأجسام ومن ثم الاستدلال به على خلق العالم ..

شرب الماء ، فليس للمماسة مدخل في وجود الإحرق والري بل الكل واقع بقدرته و اختياره تعالى ، فله أن يوجد المماسة بدون الإحرق ، وأن يوجد الإحرق بدون المماسة ، كذا الحال في سائر الأفعال (٧٠) . وإذا كان يبدو لنا أن بين الحوادث صلة أو علاقة علة ومعلول ، فذلك لأن الله بارادته التي لا يدرك مداها قد اجرى العادة هذا المجرى الذي نراه ، وإذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غد فهو قادر عليه في كل لحظة (٧١) . أما (الباقلاني) وهو من كبار الأشاعرة ، فقد انكر أن تكون الحوادث والأفعال المشاهدة في الطبيعة ناتجة بالضرورة عن علل وأسباب مرتبطة بها ، كالإحرق الناتج عن حرارة النار مثلاً ، وذلك لأننا لا نشاهد سوى التغير الذي يطرأ على الأجسام ، أما أسباب ذلك التغير فهي من فعل الله (٧٢) .

ويشكل نقد الغزالى (٤٥٠ـ٥٤٥ـ١١١٤ مـ) لمبدأ السببية حلقة هامة في هذا المجال ويبدو أن أبا حامد قد استمد أصول مذهبة في السببية من الأشعري ، واستخدمها في نقه الشامل للفلاسفة ضمن كتابه المعروف "تهافت الفلسفه" . فالغزالى يرى أيضاً أن الأسباب والأفعال كلها راجعة إلى الذات الإلهية ، أما ما يراه الناس من وجود تلازم ضروري بين العلة والمعلول فقد أرجعه إلى (الاقتران) غير الدائم بين ما يتراهى لنا أنه أسباب ومسببات ، يقول الغزالى : "إن للاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن

٧٠ الجرجاني : شرح (المواقف) للإيجي ص ٥٤

٧١ : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٧١ ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده  
القاهرة ١٩٣٨

٧٢ : الباقلاني : التمهيد ص ٥٨

لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس" (٧٣) إذن فليس هناك ارتباط ضروري بين الحوادث المتعاقبة في هذا العالم أو علاقات علة فيما بينها كما رأى متكلمو المعتزلة وال فلاسفة المسلمين ، وإنما يخلق الله الحوادث بعضها عقب بعض ، ونعتاد نحن على رؤية تلك الحوادث المتعاقبة ، و(ننوه) أنها مرتبطة إرتباطاً ضرورياً ، ارتباط علة ومعلول أو سبب وسبب ، بينما الحقيقة أن الله هو الذي يخلق تلك العلاقة السببية ، وليس هي قانوناً موضوعياً قائماً بذاته ، لأن الله بإمكانه أن يخلق عكس تلك العلاقة تماماً ، يقول الغزالى : "إن افترانهما ، السبب والسبب لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للخرق ، بل في المقدر خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقتربات " (٧٤) وعلى هذا الأساس لا يوجد في الطبيعة قانون للسببية قائم بذاته ، وإنما يوجد تقدير مسبق من الله سبحانه على جعل الحوادث متساوية أي متنبعة ، ومن هنا توجد باستمرار قابلية لخرق القانون العلمي يستحيل معها تأسيس العلم ، لأن الإمام الغزالى لم يستثن من عدم شمول مبدأ السببية . حتى المقربات في الطب والنجوم والصناعات والحرف " (٧٥) وهي علوم يفترض أن يكون مبدأ السببية فيها واضحاً جداً ، ولكنه انكر أن تكون هذه العلوم خاضعة لهذا المبدأ .

٧٣ : الغزالى : تهافت الفلسفه من ٢٧٧ ، نشرة موريس بوريج ، بيروت ١٩٢٧

٧٤ : الغزالى : تهافت الفلسفه من ٢٧٨

٧٥ : نفس المصدر من ٢٧٧ و من ٢٧٨

ولا أعتقد أن الأشاعرة كان هدفهم من نقد مبدأ السببية علمياً بحثاً، وإنما كان هدفها لا هوئياً في المقام الأول ، يطمح إلى تبرير الخوارق والمعجزات التي جاء بها الدين ، والتي يقف قانون السببية كما خيل لهم ، حائلاً دون قبولها عقلياً ، كما أن إيمانهم بالحرية المطلقة لـ الإرادة الإلهية حسب تصورهم الخاص لتلك الإرادة كان باعثاً لهم على اتخاذ مثل هذا الموقف الذي يرفض وجود علاقات سببية ضرورية في العالم ، لأنهم اعتبروا ذلك تقييداً لتلك الإرادة ، وأن الله تعالى كما يذهب الأشعري قادر مختار " فلا يجب صدور شيء عنه ولا يجب عليه " (٧٦) وقد ترتب على إنكار الأشاعرة للسببية وإيمانهم بالحرية المطلقة لـ الإرادة الإلهية موقف من العالم يمكن إجماله فيما يلى : ١ - لا يوجد تلازم بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة ، وإن توجد سلسلة من العوامل تتواتي حتى يخيل لنا تواليها عالماً واحداً ، (٧٧) ٢ - كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ، بل العالم نفسه يمكن أن يحتل في الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالي (٧٨) ٣ - على الرغم من أن النتائج المنطقية لمذهب الأشاعرة في السببية تؤدي بهم إلى إنكار القوانين والنظام في العالم ، فإنهم لم يذهبوا إلى حد القول بالمصادفة ، وإنما آمنوا بوجود عالم يسوده الترتيب والنظام والإحكام ، لأن هذا النظام دليل على وجود إله عالم محكم الأفعال (٧٩) .

٧٦ : الجرجاني : شرح المؤلف ص ٥٤ .

٧٧ : دي بور : المصدر السابق من ٧١

٧٨ : د. محمود قاسم : المصدر السابق من ١٧٥

٧٩ : الشهريستاني : الملوك والنحل ، ج ١ ص ٩٤ ، أيضاً الأشعري : اللumen ص ١٠ .

#### ٤ - الحرية الإنسانية :

كانت مشكلة الحرية من أهم المشاكل التي عالجها المتكلمون ، وأخذت حيزاً واسعاً من أبحاثهم، ونحن إنما نذكرها هنا لأنها داخلة أيضاً في إطار مشكلة السببية ، ولكنها سببية تتعلق بالإنسان ، ومدى مسؤوليته عن أفعاله ، والسبب الحقيقي لتلك الأفعال ، وعدد المتكلمين ترتبط السببية في نطاق الكون بالسببية في نطاق الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، فهم "تناولوا السببية الكونية من خلال تناولهم للسببية الإنسانية ، بينما الفلاسفة تناولوا السببية الإنسانية من خلال بحثهم للسببية في الكون .. فالفرق لا يعود نقطة البدء لدى كل فريق ، ومقدار التركيز والإهتمام الذي منحه كل فريق لهذه القضية في مجال الكون أو مجال الإنسان "(٨٠) ومن هنا كان من الضروري الانتقال من مناقشة السببية الكونية إلى مناقشة السببية الإنسانية ، وتمثل هذه كما ذكرنا في مشكلة الحرية أو الفعل الإنساني ومسؤولية الإنسان عنه ، وقد اصطلاح عليها في الفكر الإسلامي بمشكلة (الجبر والاختيار ) والتيارات الرئيسية فيها ثلاثة هي : الجبرية وتضم القائلين : بالجبر عموماً ، والمختير وتضم المعتزلة على اختلاف فرقهم ، وأخيراً محاولة التوسط بين هذين التيارين ويمثلها الأشاعرة ، أما (الجبرية) ، فإن الجبر يعني " نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى رب تعالى .. والجبرية الخالصة : هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. (٨١) وقد ذهب (الجهنم بن صفوان) وهو من أكبر

---

٨٠ : د. محمد عمار : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ١٥٠ و ص ١٥١

٨١ : الشهريستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٥

الجبريين ، " إلى أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز " (٨٢) أما المعتزلة فقد قالوا بالإختيار ، وهو أن يكون الإنسان مريداً ، مختاراً ، وخلقاً لأفعاله ، وبالتالي فهو المسئول عنها يوم الحساب :

يقول القاضي عبد الجبار : " اتفق كل أهل العدل ، يقصد المعتزلة ، أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم ومقدومهم حادثة من جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله ، سبحانه ، خلقها ومحدثها فقد عظم خطوه " (٨٣) ويدرك الشهروسياني : " أن المعتزلة اتفقت على أن العبد قادر لأفعاله خيراً وشرها ، ومستحق ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى متنزه أن يضاف إليه شر و ظلم " (٨٤) وبين هذين القتاريين المتناقضين : تيار الجبرية القائل بأن جميع الأفعال مخلوقة لله ، وتيار الاعتزاز القائل بأن الإنسان خالق لأفعاله ، حيث طبع الأشعري بنظرية ( الكسب ) ليقوم بمحاولة للتوفيق بين الإثنين ، فهو يرى : " إن الله هو المحدث للأفعال والعبد مكتسب " ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل بل القدرة والمقدور .. وإمعان بقدرة الله تعالى ، وهذا الإقتران هو الكسب " (٨٥) وفسر الأشعري الكسب في مكان آخر بقوله : " إن الله أجرى حصيلته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة ، أو تحتتها ، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، ويكون خلقاً من الله تعالى : وإيداعاً

٨٢ : الأشعري : مقالات ، ج ١ ، من ٣٣٨ وانظر شرح التجريد للطحي ، ص ٣٣٣

٨٣ : القاضي عبد الجبار : المغني ، ج ٢ من ٣ ، تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد القاهرة.

٨٤ : الشهروسياني : الملل ، ص ٤٥

٨٥ : العلامة الطحبي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتداد من ٣٣٣

وإحداثاً ، وكسماً من العبد : حصولاً تحت قدرته (٨٦) فالفاعل الحقيقي إذن هو الله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله ، والأشعرى لم يجعل لقدرة الإنسان أي أثر للفعل الذي أحدثه الله ، وبالتالي فهو أقرب إلى القائلين بالجبر ، غير أن جبريته مُعدلة ، وأنه كما ذكر الشيخ محمد عبده : " قال بالجبر وتبراً من اسمه " (٨٧).

---

٨٦ : الشهريستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٧

٨٧ : الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٦٠ ، تحقيق د. محمد عمارة  
مطبوعات الهلال ، مصر ١٩٨٠

### **الفصل الثالث**

---

**الرؤية الزمانية إلى العالم**

**(تطور العالم من ابن سينا)**



## تمهيد :

عرف ابن سينا العالم " بأنه مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها " (٨٨) ولذا غلت النزعة الطبيعية على موضوع العالم عنده ، فكانت أبحاثه فيه تدور بشكل خاص حول الزمان والحركة والمتحرك فضلاً عن القدم والحدث ، حتى يخلص من ذلك إلى طرح روبيته الخاصة في قدم العالم وحدثه ، أو روبيته في ذلك التصور المتوازن بين القائلين بازليه العالم ، والقائلين بحدثه المطلق من العدم ، وقد توقف ابن سينا طويلاً أمام تحديد المصطلحات الفلسفية المتعلقة ببحث العالم ، وتعرض لها في أكثر من كتاب وأكثر من رسالة ، لذا فإن التمهيد بعرض آرائه في هذا الباب ضروري جداً لمعرفة تصوّره النهائي للعالم .

### ١ - القدم والحدث ( الذاتي والزمني ) :

لابن سينا نظرية خاصة في القدم والحدث تقوم على أساس التمييز بين نوعين من القدم هما : القدم الذاتي والقدم الزمني ، ونوعين من الحدوث هما : الحدوث الذاتي والزمني ، وهذا التمييز بين هذه المصطلحات الرئيسية الأربع يكاد يشكل صلب نظريته حول zaman والعالم ، ويرى ابن سينا إن أغلب الأشكال التي أثارها المتكلمون في وجه الفلسفة ناجمة عن الخلط بين هذه المفاهيم وعدم التمييز فيما بينها ، يقول

---

٨٨ ابن سينا : رسالة الحدود ص ٢٨ ، تحقيق : ماريا جوشون - منشورات المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ١٩٦٣

ابن سينا : " إن القديم بحسب الذات هو الذي لا يوجد لذاته مبدأ به وجب ، أولاً يوجد لذاته مبدأ يتعلق به ، وهو الحق الواحد تعالى ، أما القديم بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضٍ غير متراه ، أي لا أول لزمانه" (٨٩) فالقديم الذاتي هو الذي لا ابتداء لوجوده ولا علة بل هو علة ذاته وهو الله سبحانه ، أما القديم الزماني فهو الذي لوجوده أول أو مبدأ أو علة يتعلق بها ، ولكن وجد في زمان ماضٍ غير متراه ، فاكتسب لا نهاية للزمان ولكنه بقي متصلًا بالعلة الأولى ..

وبتعبير آخر أن القديم الذاتي لا ابتداء لوجوده ، ولا ابتداء لزمانه ، بينما القديم الزماني هناك ابتداء لوجوده بينما لا ابتداء لزمانه فقط ، فيكون " القديم بالذات أخص من القديم بالزمان ، لأن كل قديم بالذات قديم بالزمان ، ولكن ليس كل قديم بالزمان قد يُقال بالذات (٩٠) ونستخلص من كل ذلك نتيجة هامة تتعلق بموقف ابن سينا من الألوهية ، هي أنه لا يوجد غير قديم واحد بالذات هو الله تعالى ، بينما يمكن أن يوجد عدة قديماء بالزمان كالحركة والزمان والعالم دون أن يؤدي ذلك إلى تعدد القدماء ، وإذا كان الإمام الغزالى والمتكلمون قد أشكلاً بوجه خاص في هذه النقطة ، فقد يكون إشكالهم ناجماً عن الخلط بين القديم الذاتي والزماني ، كما سبق وأشارنا ، أما بالنسبة إلى الحدوث فقد ميز ابن سينا أيضًا بين نوعين منه هما : ( الحدوث الذاتي ) و معناه إفادة الشيء وجوداً وليس له في ذاته ذلك الوجود ، و ( الحدوث الزماني ) و معناه إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق (٩١) أي أن الحدوث الذاتي هو منح الأشياء

٨٩ : ابن سينا : النجاة ، القسم الثالث ، في الحكمة الإلهية من ٢١٨ ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٣٨ ، أيضاً رسالة الحدود لابن سينا ص ٤٤ .

٩٠ : الجرجاني : التعريفات ص ١٧٩

٩١ ابن سينا : رسالة الحدود ص ٤٣ ، والجرجاني : العريفات ص ٨٥ و من ٨٦

وجودها دونما اعتبار للزمان بينما الحدوث الزماني هو إيجاد الأشياء من العدم . وعلى هذا الأساس يكون الزمان محدثاً حدوثاً ذاتياً أو (ابداعياً) وكذلك العالم كما سترى ولكن ابن سينا يستعمل الحدوث الزماني تحت اسم آخر وهو (الابداع) ولذا لابد من ايضاحه حتى لا تختلط الأمور ، الابداع عند ابن سينا "اسم لمفهومين : أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء ، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط ، وله في ذاته أن يكون موجوداً" (٩٢) ويوضحه في مكان آخر فيقول : "إن الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط ، أو آلة أو زمان ، وما يتقدمه عدم زماني لم يستق عن متوسط ، فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث " (٩٣) .

ويقابل ابن سينا بين مفهوم الإبداع ، ومفهومي الإحداث والتقوين ، فيرى أن (التقوين) هو أن من يكون الشيء وجود مادي ، وهو خاص بالأمور العنصرية الفاسدة ، بينما الإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، وهو خاص بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتفسير ، أما الإبداع وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ، ولا عن زمان سابق فهو خاص بالعقل فالإبداع إذن يصدر عن العلة الأولى مباشرة دون متوسط أو آلة أو زمان ، لأن الشيء الذي يسبقه عدم زماني لابد له من واسطة تنقله من حال العدم إلى حال الوجود ، والترجمة الفعلية للإبداع هو نظرية الفيض أو الصدور والفيض عند ابن سينا في حقيقته عقلية ، يتم فيه صدور الكائنات (العقل) عن الله مباشرة ودون واسطة كما يفيض النور

٩٢ ابن سينا : رسالة الحدود من ٤٢

٩٣ ابن سينا : الإشارات والتبيهات يشرح نصر الدين الطوسي ج ٣ ، ص ١١٦  
أو تحقيق : د. سليمان دنيا ، دار المعرفة ، مصر ، ١٩٥٨

عن الشمس او الابداع اهيراً هو مرادف للحدث الذاتي ، ان لم يكن هو بعينه ، وهو يشكل عند ابن سينا معلم نظرية كاملة في الخلق يقابل فيها موقف المتكلمين المسلمين وللاسلمة اليونان على حد سواء ، وهو في كل ذلك إنما يمهد لمسألة الرئيسية التي يتوج بها مذهبه الفلسفي وهي المؤلف من العالم ..

## ٦ - الزمان والحركة :

يتلقي ابن سينا مع الفائلين بحدث الزمان ، ولكنه يختلف معهم في معنى هذا الحدوث ، فالزمان عده محدث حدوثاً ، ((ابداعياً)) وليس حدوثاً زمانياً ، لأن الحدوث الزمانى يؤدي إلى التناقض ، حيث يصبح وجود الزمان (بعداً) (قبل) غير موجود ، وقد يؤدي إلى التسلسل حيث يكون قبل الزمان زمان وهكذا ، فهو يقول : "إن الزمان ليس محدثاً حدثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ، ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، فكان (بعداً) (لقبل) غير موجود معه ، فالزمان مبدع ، أي يتقدم باريته فقط " (٩٤)

ومن الواضح أن ابن سينا لا يقول صراحة بقدم الزمان ، ولكنه يشير لما يؤدي إلى ذلك ، فالزمان له بداية من جهة المحدث (الله) الذي يتقدم عليه بالذات ، ولكن ليس له بداية من جهة zaman ، أي أنه لا متباوه ، وسنرى ذلك تفصيلاً في العالم ، وبالنسبة إلى الحركة فإن الزمان عند ابن سينا يرتبط بالحركة ارتباطاً وثيقاً ، لأن الزمان عنده هو " مقدار الحركة

---

٩٤ : ابن سينا : النجاة في الحكمة الطبيعية ، ج ٢ ص ١١٥ و ص ١١٧

من جهة المثلد والماهير<sup>٩٥</sup> (٩٦) ولكنه قد تجاوز سرط الحركة هذا في روشه للزمان حينما تكلم عن الدهر والسرمد ، خارجاً بذلك عن دائرة التفسير الطبيعي للزمان والذي طبع كل مباحث أسطو الزمانية ،

والحركة التي يدوم بها الزمان هي الحركة الوضعية الدورية ، حيث لا يهارج الجسم مكانه في هذه الحركة بالرغم من كونه متحركاً ، إلا أن الحركة هذه مستديرة يدور فيها حول ذاته ، وهذه الحركة هي حركة الأجسام السماوية ، واختلاف حركات هذه الأجسام هو سبب الاختلاف الكائن هذا العالم والإثنان الذي فيه ، من جهة إن الحركة المستديرة علة لثبات الكون واللساند في هذا العالم (٩٧) والحركة الوضعية لا يتصور حصولها إلا في الزمان ، ولذلك قال ابن سينا : إن الزمان الدائم ما شاء الله هو للمستديرة ، فالمتعلق للزمان بها ، وهي مبدعة غير مبتدأ بعد زمام يجب وجوده ، وكيف تهتدىء حركة في ذاتها ، ولكن مبتدأ مادة سابقة فيها جواز وجوده<sup>٩٨</sup> (٩٩) فهو يريد أن يثبت قدم الزمان من خلال إثبات قدم الحركة ، ولكن هذه الحركة هي في نفس الوقت حادثة حدوثاً ذاتياً أو (مبدعة) من قبل الله ، أي توجد لها علة خارجة عنها ، ولكن لا توجد لها بداية من جهة الزمان فقط ، فالحركة الأولى محدثة بالذات قديمة بالزمان ، والله متقدم عليها بذاته من غير حاجة إلى زمان يتقدم به ولها

<sup>٩٥</sup> : ابن سينا : رسالة العدد من ٢٩ وانظر أيضاً ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتين ، السماع الطبيعي ، من ٧٢ و من ٧٣ طبع طهران ، ابن سينا : الإشارات والتبييات ، ج ٢ ، ص ٥٠٤

<sup>٩٦</sup> : النظر على سبيل المثال لأن ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتين ، السماع الطبيعي ، من ٨٠ و من ٨١ ، أيضاً النجاة ج ٢ ، من ١١٨ ، من ٢٩ ، أيضاً : رسالة العدد من ٢٩ ، وانظر مصدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربع ، السفر الأول ، ج ٣ ، ص ١٧٨ .

<sup>٩٧</sup> : تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى للفلسفة ابن سينا ، من ٢٤٧ و من ٢٥٤ ، دار الأنوار بيروت ، ١٩٦٧

<sup>٩٨</sup> : ابن سينا : كتاب الهدى ، من ١٦٢ ، تحقيق : د. محمد عبد ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٧٤ ، وانظر الجرجاني : التعريفات من ٨٩.

محرك غير متناهٰى القوّة هو الله تعالى ، فليس الجسم ولا قوّة جسم ، والمحركات في كل طبقة تنتهي إلى محرك أول غير متحرك ، وإنما اجتمعت جملة غير متناهٰية الحجم ، بل الجميع يديره ويحركه الله تعالى وحده ، وإليه ينتهي كل شيء<sup>٩٩</sup> وإذا أثبت ابن سينا قدم الحركة زمانياً سهل عليه إثبات قدم المتحرك وهو العالم ، حيث يمكن أن تعد العالم قديماً من جهة الزمان ولكن حادثاً من جهة العلة ، لأنّه لابد أن ينتهي إلى علة العلة وهو الله سبحانه ..

ونلاحظ أن ابن سينا يقيم هنا جملة من التوازنات انطلاقاً من منهجه التوفيقى ورؤيته العقلانية ، توازن بين القائلين بقدم الحركة والقائلين بحدوثها ، وقدم الزمان وحدوثه ، وبالتالي بين قدم العالم وحدوثه ، ثم إنّه يؤكد أن كل شيء في العالم مآل إلى الله ، وهو الذي يدير ويحرك كل شيء ومع ذلك فلم يسلم موقفه من نقد الإمام الغزالى في رده الشهير على الفلاسفة ، وهو يخص منهم الفارابي وابن سينا بالذات ، وفيما يتعلق بالزمان وعلاقته بالعالم ، يعرض الغزالى تصوره الخاص الذي ينسجم مع تصور المتكلمين والأشاعرة ، حيث يقول : "الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ونعني بقولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا ، كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فمعنى بالتقدم انفراده بالوجود .. وليس من ضرورة

---

<sup>٩٩</sup> : ابن سينا : كتاب الهدى ، ص ١٦٣ و ص ١٦٤ ، انظر ما يؤكد ذلك في كتاب الثناء ، لأنّ ابن سينا ج ١ ، الإلبيات ص ٣٨١ .

ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام" (١٠٠).

أي أن الغزالى يرد حجة الفلسفه من أساسها ، ويرى أن الزمان حادث ومخلوق بمعنى الخلق من عدم الذي رأيناه عند الأشاعرة ، وإن الله متقدم على العالم والزمان دونما تمييز بين تقدم ذاتي أو تقدم زمانى كما هو الحال عند ابن سينا ، بل أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه العالم ، ولا داعي لأن يؤدي ذلك إلى افتراض زمان موجود قبل العالم والزمان كما يذهب ابن سينا وغيره من الفلسفه لغرض ابطال حجج القائلين بحدوث العالم ، لأن افتراض وجود هذا الزمان ليس سوى عمل من أعمال الوهم والمخيلة الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء

ويثبت الغزالى نظريته في تناهى الزمان أو في عدم وجود زمان قبل العالم عن طريق آخر وذلك بمقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهى الزمان ، وبما أن الفلسفه قالوا بتناهى العالم في الإمتداد المكاني ، وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، فإن الغزالى يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم ، اعتماداً على ما قاله الفلسفه في المكان ، يقول الغزالى : " فكما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد للحركة ، كما أن ذلك إمتداد أقطار الجسم" ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار

---

١٠٠ : تهافت الفلسفه : ص ٥٢ و ص ٥٣ وقارن ما ذكره الأدمي : كان الله ولا كائن وتقى بالوجود ولا موجود ( وغاية المرام في علم الكلام ) ص ٢٤٧ ويقرب ( كنت ) من رأي الغزالى ، حيث يرى ( كنت ) ان الزمان والمكان صورتان قبيتان محيطتان بمدركاتنا الحسية ولكن الفرق بين النيلسوفيين ان الزمان والمكان عند الغزالى هما علاقات بين التصورات تخلق بذاتها ، او بالأحرى يخلقها الله في عقولنا ، على حين أنها عند ( كنت ) صورتان قبيتان يخلقهما العقل بنفسه ليقرب ظواهر الطبيعة ..

الجسم ملئ من البات بعد مكالني وراءه ، للثبات الدليل على ثباتي الحركة  
من طرفيه يملئ من ثباتي بعد زمامي وراءه " (١٠١) .

### ٤ - العلاقة المعادية بين الله والعالم :

#### (أ) نظرية العدل عند ابن سينا:

إن العلاقة بين الله والعالم عند ابن سينا هي علاقة حلة ومعلول ،  
وتقديم الله على العالم كما لاحظنا ، ليس تقديماً بالزمان وإنما هو تقديم  
بالعلية ، ولذا كان لزاماً علينا أن نبحث طبيعة العلالة ثم تستخلص النتائج  
التي تترتب عليها ، ويمكن أن نجمل نظرية ابن سينا في العلية في الناطق  
التالي :

١ - كل شيء في هذا العالم خاضع للقانون العلية ، حيث يرى ابن سينا " أن الشيء وجد وجوب ضرورة أن يكون علة لشيء ، وبالحقيقة فإن  
الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة الشيء ، إلا وعنه  
الشيء " (١٠٢) .

٢ - العدل عند ابن سينا كما هو الحال عند أرسسطو أربعة : صورة  
وخلصر وفاعل وخالية ، فالعلة الصورية تعنى ما هو جزء من قوام  
الشيء . ويكون الشيء هو ما هو بالفعل ، أما العنصرية أو المادية  
فتعنى ما هو جزء من قوام الشيء . ويكون الشيء هو ما هو بالقول ،

١٠١ : المطرالي : تهافت الفلسفة من ٥٦ و من ٧٣  
والنظر أيضاً : د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية من ١٢٥ القاهرة ١٩٦٥  
١٠٢ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ من ١٦٥ ، تحقيق : محمد يوسف موسى ،  
سليمان دانيا ، سعيد رايد ، القاهرة ١٩٦٠ .

وتسقى فيها نورة وجوده ، والداعلية هي التي تثبت وجوداً مبايناً لذاتها ، وأخيراً العلة الذائية ، وهي التي لأجلها يحصل شيء مباين لها (١٠٣) . والعلل كلها ترتكز إلى الذائية ، وعلى أساس العلة الذائية ، والداعلية يقوم العلم الإلهي ، بينما العلة العادلة والصورة هما دعامة العلم الرياضي (١٠٤) .

٣- العلل الحقيقة موجودة مع المعلوم ، أما المعتقدات عليه فهي علل بالعرض ، وإذا توالت الشروط الكاملة العلية من غير التسان شرط وجوب صدور المعلوم عن علته ، ومن هنا " فإن وجود المعلوم واجب مع وجود علته ، ووجود علته واجب عليه وجود المعلوم وهو معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك ، ولكن ليس معاً في التباض إلى حصول الوجود " (١٠٥) لذا يصح حللياً أن يقال : لما حرك زيد يده تحرك الملاطح ، أو يقال : حرك زيد يده ثم تحرك الملاطح ، ولكن لا يصح أن يقال : لما تحرك الملاطح حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين في الزمان يفرض لأحدهما تقدماً ولآخر تاخراً . إلا أنه تظل الحركة الأولى سبباً للحركة الثانية وليس العكس ..

٤- العلل متناهية مهما تلاحت ، بحيث تنتهي إلى علة العلل التي هي علة في ذاتها وليس معلولاً للشيء آخر ، والعلة الكاملة هي التي تعطى الوجود وتبقى عليه ، ويسمى هذا ( إداحاً ) ، لأنها ( وجود ) بعد ( عدم

١٠٣ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ج ٢ من ٢٥٧ والنظر كارادرفو ، ابن سينا من ٢٤٦ ، ترجمة : عادل رعيتر ، بيروت ١٩٧٠ .

١٠٤ : د. إبراهيم مذكر : تذيم الإلهيات الشفاء ، ج ١ من ١٨ ، أيضاً كارادرفو ابن سينا من ٢٤٧ .

١٠٥ : ابن سينا : الشفاء الإلهيات ، ج ٢ ، من ٢٥٧ والنظر أيضاً الشفاء ، ج ١ ، من ١٦٥ و ١٦٦ .

مطلق) والمعلول نفسه يكون موجوداً بعد عدم مطلق ولكن هذه البعدية بالذات لا بالزمان (١٠٦) .

٥- إطلاق اسم المحدث على كل ما له وجود بعد عدم تعميم غير دقيق ، لذا فإن المعلول المحدث هو ما سبق وجوده زمان سبق وجوده لا محالة حركة وتغير (١٠٧) .

٦- يرى ابن سينا أن " صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتاخر عن البدء الأول ، لا بزمان بل بحسب الذات ، لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلة ، واقترروا إلى ذكر القبلية ، وكانت القبلية في اللفظ تتناول الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرّب . أو همة عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني ، وأن تقدمه تقدم زماني وذلك باطل "(١٠٨) وعلى ضوء العلية يزيد ابن سينا نظريته في (ابداع) العالم وضوحاً ، ويؤكد الطابع العقلي للابداع بالمقارنة مع التكوين فيقول : هناك من يجعل الإبداع لكل وجود صوري كيف كان ، وأما الوجود المادي وإن لم تكن المادة سبقة فيخص نسبة إلى العلة باسم التكوين ، ويحسن أن يسمى مُبدعاً ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك . (١٠٩) .

١٠٦ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ وقد استعمل ابن سينا مصطلح الـ(أيس ) مقابلة للوجود ، والـ(ليس ) مقابلة للعدم وأول من استعمل هذا المصطلح هو (الخليل بن أحمد) اللغوي المعروف ، ثم استخدمه الكندي الفيلسوف ، انظر : رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ١٨٢ ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أو ريهه : القاهرة ١٩٥٠ .  
ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤٦٧

١٠٧ : نفس المصدر ص ٤٦٧

١٠٨ : ابن سينا : تفسير كتاب (أثيلوجيا ) من (الإنصاف ) للشيخ الرئيس ، ضمن كتاب (أرسطر عاذ العرب ) للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ج ١ ص ٤٧ ، القاهرة ١٩٤٧

١٠٩ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ج ٢ ص ٢٦٦

٧- الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل والأنقص وإنما يختلف في عدة أحكام منها التقدم والتأخر ، حيث يكون الوجود للعلة أولاً وللمعلوم ثانياً (١١٠).

### ب : النتائج المتوقبة على نظرية العلل :

لاحظ ابن سينا أن في قول أرسطو يقدم العالم نوعاً من الشرك الذي يرفضه الدين ، كما أنه في قول المتكلمين بحدوث العالم حسب تفسيرهم لهذا الحدوث وهوخلق من عدم (معنى اللاشيء) ما يخل بمبدأ السببية الذي آمن به الفلسفة ، هذا فضلاً عن خروجه على مبادئ العقل التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية ، والفلسفة السينيويه بوجه خاص ، ولذا نراه في نظرية العلل يحاول أن يمهد لنتائج هامة تدعم تصوره العقلاني عن العالم والذي يحاول التوفيق بينه وبين مقتضيات الدين ، وأهم هذه النتائج التي استخلصناها من خلال عرضنا لنظرية العلل عنده هي : ١- يرى ابن سينا أن العلل متناهية مهما تلاحت بحيث تنتهي إلى علة العلل وهو الله سبحانه أو واجب الوجود ، وفي ذلك ما يقطع كل شك حول سلامته الموقف الديني لفيلسوفنا ، ويثبت م坦ة الأساس الإسلامي الذي أقام عليه فلسفته وهو مبدأ التوحيد ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه يرى أن (علة العلل ) هي التي تعطي الوجود عن طريق الإبداع وهي التي تحافظ عليه ، فالله إذن هو الذي يحافظ على هذا العالم ولا ينحصر وجوده في دائرة ذاته كما هو الحال عند أرسطو .

٢ - يتقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان ، وقد سبق أن أوضحتنا هذه المسألة ، والنتيجة التي تترتب على ذلك أن العالم إذا كان قدماً بالزمان أي لا أول لزمانه ، فهو منفرد ليس العلة التي تكسبه الوجود ، وهذه العلة هي الله ، وهكذا يكون ابن سينا قد جاء بما يتسق مع الدين دون أن يخرج عن مبادئ العقل وقوانين العالم

٣ - إن قول ابن سينا بيان العلل موجودة دائماً مع المعلول ، وأنه متى توافرت الشروط الكاملة للعلية يجب صدور المعلول عن علته ، يؤدي إلى نتيجة حتمية مفادها أن العالم صدر عن الله صدوراً ضرورياً . وهذا الأمر يتضح في قول ابن سينا : " إن واجب الوجود لما كان عثلاً محضاً فهو يعقل ذاته ، ويعقل ضرورة صدور الكل عليه ، فتعقله علة الوجود ، وأول موجود صدر عنه هو العقل الأول ، وهو ممكناً بذاته واجب بغيره ، وواجب الوجود هو الذي ينفيض عليه كل وجود لم يحصل مبايناً لذاته ، وأن ما يكون عليه على سبيل اللازوم (الضرورة) ، لأن واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته " (١١١)

كما أن قول ابن سينا بيان العلة بطبعيتها أن تتشيء المعلول يؤدي إلى أن العلة إذا كانت أزلية كان المعلول أزلياً أيضاً ، وهكذا تكون علاقة الله بالعالم علاقة ضرورة ودوماً مرتهنين بفعل أبدى واحد ، وكما أن الكثرة تنشأ عن الواحد ، وينشأ الممكناً عن الواجب ، لذا ينشأ الزمان ، والحركة التي هو مقاييسها من الأزلية الساكن الذي لا حرفة له . (١١٢)

#### ٤ - نقد التصور المطربعي والكلامي عند العالم :

قبل أن يعرض تصوره الخاص عن العالم ، قام ابن سينا بعملية نقد لأهم الآراء المطروحة حول هذه القضية ، والتي تتمثل بشكل خاص في موقف اللاسلة الدهريين أو الماديين الذين ينكرون وجود مبدأ أول أو خالق للكون ، يزعمون بأن الطبيعة كالماء بذاتها مستكينة بنفسها ، ولموقف المتكلمين خاصة الأشاعرة الذين يتلوون بالخلق من العدم .. أما موقف اللاسلة الطبيعيين لمعروفة لنتائجها ، لأنهم حين يرثعون بالعالم والمادة إلى مستوى اللذين بالذات ، فإنما ينكرون وجود علة أولى فاصلة هي المبدأ لهذا العالم ، أو أئمهم ينكرون لديماً آخر إلى جانب الله في أحسن الأحوال ، وهذا هو الشرك بعلمه ، ولذا رفض ابن سينا موقفهم هذا ، فقال : " إن العالم ليس قدماً بذاته ، كما يراه الملحدة ، بل هو محدث الذات " .<sup>(١١٣)</sup>

فهو في ذاته حادث وإن كان من جهة الزمان قدماً ، و موقف الفلاسفة الدهريين يناسبه موقف المتكلمين أو (المعطلة) كما اسماهم ، وهم الذين يتلوون بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ، فإنه يقول عنهم : " وليس كوله العالم محدث الذات على ما يظنه المعطلة ، أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انتفاء ذلك الزمان خلق العالم ، فبان هؤلاء جعلوا الزمان قدماً مع الله سبحانه ، وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة"<sup>(١١٤)</sup>

١١٣ : ابن سينا : كتاب الهدایة من ١٩٦

١١٤ : ابن سينا : كتاب الهدایة من ١٩٦ ، ركز الشتير المعتزلة بأئمهم (معطلة) المسلمين ، لأن مذهبهم في الألوهية يقوم على سلب السلطات عن الله ولكن املاق صفة التعطيل من قبل ابن سينا هنا شاملة لعامة المتكلمين فيما يبدر ، لأن قولهم بالحدوث الزمانى يؤدي حسب رأي ابن سينا إلى تعطيل الإرادة الإلهية من الخلق ، انظر ابن سينا : النجاة ج ٣ من ٢٥٧

ورفض ابن سينا موقف المتكلمين ، لأنه يعني وجود زمان تعطلت فيه الإرادة الإلهية عن الخلق ، وبعد انقضاء تلك الفترة شرعت بالخلق ثانية ، وهو قول باطل لأنه ينسب النقص إلى تعالى ، فضلاً عن أنه يؤدي إلى وجود زمان قديم يساوي وجوده الوجود الإلهي ، وهذا الزمان حسب تصورهم موجود قبل العالم والحركة ، بينما الزمان مرتبط بالحركة ، فكيف يمكن أن يفهم قبيل وجودهم ، بمعنى آخر أن موقف المتكلمين يؤدي بهم إلى القول بقدم الزمان من حيث لا يشعرون !!

وهناك إشكالات أخرى أثارها ابن سينا في وجه المتكلمين يمكن إجمالها فيما يلي :

١- إن قول المتكلمين : كان الله ثم خلق : يؤدي إلى طرق التغيير على الله ، لأنها تعني كما ذكرنا ، وجود زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم ، وهي فترة عدم ، ثم بعد ذلك شرعت الإرادة الإلهية في الخلق ، وهذا إما أن يعني أن الله لم يكن قادرًا على الخلق ، وقدر عليه الآن ، أو أن العالم لم يكن صالحًا واستصلاحه الآن وهو محال ، لأنه "يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة ، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة" (١١٥) !! ويتساءل ابن سينا أنه : إذا كان العالم حدث بالإرادة ، وكان المراد نفس الإيجاد ، فلم لم يوجد العالم من قبل ؟ أتراه استصلاحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قدر عليه الآن ؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بين هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو في كل وقت عائد ولازم (١١٦) . أما إذا قلنا بالترجيح ، فما هو السبب المرجع للشروع بالخلق بعد الامتناع عنه .

١١٥ : ابن سينا : النجاة ، ج ٣ ، ص ٢٥٧

١١٦ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٣٧٨

٢- إن برهان المتكلمين وال فلاسفة المتأثرين بهم على وجود الله ، والقائم على التمييز بين القديم والحديث ، يلزمـه أن كل موجود ما خلا الله حادث ، أي مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما ، وهذا ما يعطل وجود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات ، فيكون الله غير جواد في وقت ، وجواداً في وقت آخر ، وبعبارة أخرى لا تكون أفعاله ( قديمة وواجبة ) كوجوبـه ، فكان لابد لابن سينا حين لا يريد أن يكون معطلاً من أن يبرز في المقام الأول " أن علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن لا الحادث ". وهذا ما يتـرتب عليه عدم تعطيل إرادة الله وجودـها بالوجود منذ القديم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا(١١٧).

٣- لكنـ يـتـلـافـي ابن سينا قولـ المتكلـمـين عنـ الـبارـي إـنه : " كانـ اللهـ ثـمـ خـلـقـ " . أو بـتـعـيـيرـ الغـزالـي : " كانـ وـلـاـ عـالـمـ ثـمـ كـانـ وـمـعـهـ عـالـمـ " . فإـنه قالـ : " كانـ وـخـلـقـ " (١١٨) : أيـ أنهـ لاـ يـوجـدـ فـصـلـ بـيـنـ الـخـالـقـ وـعـمـلـيـةـ الـخـلـقـ ، وإنـ كانـ يـوجـدـ تـماـيزـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـأـشـيـاءـ الـمـخـلـقـةـ وـعـلـىـ هـذـاـ يـكـونـ الـعـالـمـ قـدـيـمـاـ ، وـالـإـرـادـةـ الـإـلـهـيـةـ مـسـتـمـرـةـ لـاـ تـعـطـلـ عـنـ الـخـلـقـ مـدـةـ مـنـ الـزـمـنـ ، وـقـدـ تـكـونـ نـظـرـيـةـ الـفـيـضـ أـوـ الصـدـورـ تـرـجـمـةـ عـمـلـيـةـ لـهـذـهـ الـمـقـولـةـ حـيـثـ لـاـ يـوجـدـ فـصـلـ وـاضـعـ بـيـنـ الـواـحـدـ وـعـمـلـيـةـ الـتـعـقـلـ ، لأنـ " الـأـوـلـ يـعـقـلـ ذـائـهـ ، وـمـنـ يـعـقـلـهـ لـذـائـهـ يـلـزـمـ عـنـهـ عـقـلـ أـوـلـ ، وـهـذـاـ بـمـاـ يـعـقـلـ الـأـوـلـ يـلـزـمـ عـنـهـ عـقـلـ تـحـتـهـ (ثـانـ) وـهـكـذـاـ حـتـىـ الـعـقـلـ الـعـاـشـرـ (وـهـوـ الـعـقـلـ الـفـعـالـ) " (١١٩) .

١١٧ : محمد ثابت الثنـيـ : اللهـ وـالـعـالـمـ وـالـصـلـةـ بـيـنـهـماـ عـنـ ابنـ سـيـناـ صـ ٢٠٤

١١٨ : الغـزالـيـ : تـهـاـتـ الـفـلـاسـفـةـ ، صـ ٥٢ـ اـنـظـرـ أـيـضاـ : دـ . إـبرـاهـيمـ مـذـكـورـ : مـقـدـمـةـ الـإـلـهـيـاتـ الشـفـاءـ ، جـ ١ـ ، صـ ٢٢ـ

١١٩ : ابنـ سـيـناـ : النـجـاةـ ، جـ ١ـ ، صـ ٢٧٧ـ

## ٥ - المذهبية المضادوية في العالم

حقاً إن مشكلة العالم هي مما شغل الشيخ الرئيس لي معظم مقالاته، فأعطى فيها رؤية مترابطة، ولم يمل بها إلى هذا الطرف أو ذاك ، اللذ كان أمامه تياران متناقضان : أحدهما ، وهو المذهب الموروث عن الفلسفة اليونانية وأبرز من يمثله أرسسطو ، يذهب إلى أن العالم قديم تماماً مطلقاً ، وتترتب عليه نتائج تمس فكرة الإلهية في الصهيون ، والثاني وهو المذهب الذي يراه أن العالم حادث ، خلته الله من عدم ، وإن الله كان موجوداً ولا عالم ، ثم وجد معه العالم ، فهو مذهب المتكلمين ومن جرى مجراهم من الفلاسفة كالكندي والغزالى .. وأمام هذين التيارين المتناقضين ماذا فعل ابن سينا ؟ لقد قرر أن يتخذ روشه المترسخة ، حيث مثلى إلى متصف المسافة مع كل طرف ، ثم حاول الجمع والتوفيق بينهما بعد ذلك .. و موقفه يلخص في أن العالم يمكن أن يكون قديماً و حادثاً في آنٍ معاً، قديم من جهة الزمان ، و حادث أو مخلوق من جهة العلة أو المبدأ الأول وهو الله ، لأن الله هو الذي أبدعه ، وقد استتبع ابن سينا روشه تلك من المعاني التي وضعها للقدم والقديم ، فقد لاحظنا أن للقديم عده معنيين : قديم باعتبار الذات ، وقديم باعتبار الزمان . فالقديم بالذات هو علة ذاته ولم توجد ، علة خارجة عنه ، وهذا الاعتبار لا يصدق إلا على الله الواجب بذاته ، والقديم بالزمان هو الذي لا أول له في الزمان ولا بداية ، أي أن الزمان لم يسبقه إلى الوجود ، غير أنه مفتر إلى علة خارجة توجده ، لأنه ليس علة نفسه ، ولا هو يوجد بذاته ، وهذا الاعتبار

يصدق على العالم بأسره ، لأن العالم ليس علة ذاته ، ولكن لا بدائية له في الزمان ، ولذا يمكن أن يكون العالم قديماً حادثاً معاً<sup>(١٢٠)</sup> .

وبذا يكون ابن سينا قد أرضى نزعته الفلسفية العقلانية التي تعتمد على مبدأ السببية ، وتذكر حصول شيء من لا شيء ، دون أن يخسر موقع الدين ، لأنه مسلم بحدوث العالم وإبداعه وتقدير الله عليه .

## ٦ - نتائج :

تترتب على التصور السينيوي للعالم جملة من النتائج نجملها فيما

يلي:

١- آمن الفلاسفة المسلمين ، وابن سينا بالذات ، بالتنزيه المطلق للباري ، تنزيه ينفي الزمان والمكان ، والمادية والجسمية ، ويعيز الخالق من المخلوقات تمييزاً تاماً ، وهم في هذا يلتقطون مع المعتزلة ، وأن زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية ، وأدخل في باب العلوم والتسامي<sup>(١٢١)</sup> وبالرغم من ذلك فإن ابن سينا حاول التخفيف من حدة تلك المفارقة بين الله والعالم ، وذلك عن طريق نظرية الفيض أو الصدور التي تعني أن العالم فاض عن الله بمحض إرادته لا عن حاجة إلى ذلك كما يفاض النور عن الشمس ، وإذا تركنا الأبعاد الكونية هذه النظرية والتي تجاوزها العلم الحديث بعد اكتشاف نيوتن

١٢٠ : اليازجي وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٦٦

١٢١ : د. إبراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ٨١ ، دار المعارف مصر ١٩٧٦.

لنظرية الجاذبية ، فإن نظرية الفيوض في حقيقتها محاولة للتقرير بين الإله المتعالي والمفارق وبين العالم والإنسان .

٢- انطلاقاً من الموقف السينوي المتوازن بين القدم والحدث ، والذي أضحي العالم بوجهه قدماً من جهة الزمان وحادثاً أو مخلوقاً من جهة العلة وهي الله ، لم يعد التفريق بين القديم والحادث هو الحاكم ، بل التفريق بين الواجب والممكن ونظرية الوجوب والإمكان تعود في أصلها إلى الفارابي ولكنها أخذت حيزاً واسعاً في الفلسفة السينوية . يقول ابن سينا: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال " . أي أن الممكن لا يكون موجوداً من نفسه وإنما من علة خارجية ، بينما الواجب علة وجراه من ذاته ، لا من عامل خارجي (١٢٢) .

وقد استخلص ابن سينا نظريته تلك من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وأصبح الواجب عنده يقابل الله ، بينما الممكن يقابل العالم ..

٣- لقد كان العالم عند أرسطو قدماً على الإطلاق ، دونما تفريق بين قديم بالذات وقديم بالزمان ، ولذا يصبح الله والعالم عنده في مستوى واحد ، وهو ما يتنافي مع التوحيد الإسلامي، لذلك حاول ابن سينا أن يثبت

---

١٢٢ : انظر الفارابي : عيون المسائل ص ٥٧ ، ديتريصي ، ليدن ١٨٩٢ م أيضاً الفارابي : تجريد رسالة الدعاري القلبية ص ٣ ، ج ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ وانظر ابن سينا : النجاة ، ج ٣ ، ص ٢٢٤

أيضاً : د. كمال البازجي : معلم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٠٩ ، طبعة خامسة دار العلم للملائين ، بيروت ١٩٧٤ ..

التمايز بين الله والعالم ، والفرق بين القديم بالذات ، والقديم بائز ، وأضحتى العالم حادثاً ومتلوقاً من جهة العلة .. وقد ينبع من جهة الزمان ، وبذا يكون قد ميز موقفه عن موقف أرسطو وموقف المتكلمين معاً ، والذين اتهموا الفلاسفة بأن قوتهم ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء ، وهدم مبدأ التوحيد ..

٤ - لاحظ ابن سينا في مذهب أرسطو عيباً ظاهراً من ناحيتين على وجهه الخصوص ، فقد أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن الله وعلاقته بالعالم والإنسان ، وقد أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظريته عن الله والعالم ، محاولاً أن يوفق بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين (١٢٣) ..

٥ - نستنتج من ذلك كله أن العالم له وجود موضوعي قائم بذاته ، ويحكمه القانون ، ويسوده النظام ، وهذا النظام هو مظاهر الفعل الإلهي ، لأن الله هو مبدأ الوجود والعلة الفاعلة في هذا العالم .. وقد ترج ابن سينا مذهبه في العالم بنزعة تفاؤلية ربما تعود بجذورها إلى الفارابي الذي ذهب إلى أن " الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الحشرات الكثيرة الدائمة " (١٢٤) وعند ابن سينا أيضاً ، نجد أن الشر محدود محصور ، والله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ أن إرادة

١٢٣ : د عثمان أمين شخصيات ومذاهب للفسفية، ص ٦٧، القاهرة ١٩٤٥

١٢٤ : الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٨

الخير إرادة أولية ، وعلينا يغلب خيره على شره ، وهو أحسن العوالم  
الممكنة بتعبير (لايتز) (١٢٥) .

---

١٢٥: د. الندي : المصدر السابق ، ص ٢٠٨ وانظر أيضاً د. إبراهيم مذكر :  
المصدر السابق ، ص ٢٨

## **الفصل الرابع**

---

**( الرؤية المتوازنة إلى العالم )**



## تمهيد :

على الرغم من أهمية منهج التوفيق في الفلسفة الإسلامية ، فإننا لا يمكن أن نرجع المحاولات الفلسفية لابن سينا وابن رشد إلى مجرد التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين .. وإنما هو موقف جديد وأصيل يشكل عالمة بارزة ، وقمة واضحة من قسمات الفلسفة الإسلامية ، ويتبين أكثر ما يتضح في نظرتها إلى العالم .. ذلك الموقف يتمثل في مبدأ التوازن بين التصور الطبيعي للعالم الذي يؤمن بأزلية الطبيعة وأبديتها ، وينكر وجود مبدأ أول خالق للعالم ، وبين التصور المثالي الذي يؤمن بخلق العالم وفائه ، ويوجد مبدأ أول لهذا العالم يكون له بمثابة علة فاعلة .. والملاحظ في تاريخ الفكر الفلسفي قديمه وحديثه وجود استقطاب حاد وهو شاسعة بين التصورين الطبيعي والمثالي ، فمن قال بالقدم انكر الخلق والحدث وأصبح مادياً ، ومن قال بالخلق والحدث وأنكر كل ما سوى ذلك وأضحى مثاليًا ، وقلما نجد نقطة إلتقاء أو حل وسط بين الاتجاهين اللذين يبدوان في غاية التباعد والتناقض ، وكان جمعهما نوع من المحال .. وعندما جاء فلاسفة الإسلام كانت بوادر الحل الجديد أو الموقف المتوازن الذي قدموه للتفكير الإسلامي تتبلور ابتداء من المعتزلة ، فرغم قول الكثير من هؤلاء بنظرية الطبائع كما لاحظنا ، وإيمانهم بالعلم وبالاحتمالية الدقيقة التي تسود هذا العالم ، وتوجهجرى الأحداث فيه ، كان إيمانهم بالألوهية وتتنزيهها عن شبكات المحدثات ثابتًا لا يتزعزع ، ولا عجب أن سموا لذلك بأهل العدل والتوحيد .. إشارة إلى أهم أصلين من أصولهم الخمسة ..

وعندما جاء الفارابي وابن سينا أخذت ملامح هذا التصور الفلسفى الجديد ، تتضح بشكل أكبر ، كما لاحظنا عند ابن سينا .. غير أن هذا التصور المتوازن للعالم لم تتكامل أبعاده إلا عند فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الذى استطاع أن ينفذ إلى القواسم المشتركة بين المذاهب المختلفة في موضوع العالم .. وأن يحاول التوفيق فيما بينها بعد أن كان ذلك ضرباً من المحال.. على أننا قبل عرض مذهب ابن رشد في العالم .. لابد أن نعرض مذهب سلفه ابن طفيل الذي وضع مشكلة العالم في إطار جديد ومبتكراً قد يكون ابن رشد ، أفاد منه في وضع أسس مذهبة في العالم ..

### أولاً : العالم عند ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥) :

إن التفكير في العالم هو أحد الخصائص الأساسية التي لازمت.(حياناً)، بطل قصة ابن طفيل الفلسفية الرمزية المشهورة ، منذ نشأته، ولكنه بدأ ذلك التفكير أولاً بشكل جزئي من خلال تعرفه على العالم الحسي ثم العقلي ، أما التفكير في العالم بمجملته فقد أتى في مرحلة لاحقة بعد اكتشافه لحقيقة الألوهية ، وضرورة وجود فاعل مختار لهذا العالم.. فمن المعروف أن (حياناً) قد لاحت له حقيقة الوجود الإلهي وهو ما زال في مرحلة التعامل مع المحسوسات ، " يجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟.. فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهو الذي كانت فكرته أبداً فيها ، فرأها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزاءه مثل الماء والأرض .. وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والإفتقار إلى الفاعل المختار فاطرها

كلها ، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية " (١٢٦) . وما زال ينتقل من جسم أرضي إلى آخر سماوي حتى تبين له أن الجميع محتاج إلى فاعل مختار هو الله (١٢٧) .

بعد ذلك انتقل هي إلى التفكير في العالم في مجموعه ، ولفت انتباهه المشكلة الأساسية التي توقف أمامها الفلاسفة والمتكلمون من قبل ، وهي هل العالم بجملته شيء حدث بعد إن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجهه من الوجه ؟ في الحقيقة إن ابن طفيل يوجه المشكلة هنا توجيهها جديداً ، ذلك بالنظر إلى النتائج التي تؤدي إليها كل فكرة سواء الحدوث أم الوجود ، وعنه ، إن كلا الطريقين يؤديان إلى نتائج واحدة ، خلص ابن ط菲尔 إلى هذا المذهب من خلال الشكوك التي تعترض الإنسان أن اعتقاد واحداً من المذاهب المعروفة في العالم ، حيث تثور في وجهه تساؤلات شتى ، واعتراضات كثيرة تجعل ترجيح رأي من الآراء أمراً مستحيلاً أو شبه مستحيل ، مما يذكرنا إلى حد كبير بمناقض العقل الخالص عند ( كنط ) ، ولذا دعا إلى ترك البحث في إثبات هذا الموقف دون ذاك ، والبحث فيما يؤدي إليه كل موقف من نتائج ، فإذا كانت النتائج متعارضة كان لابد من ترجيح أحد الآراء المتعارضة في العالم ، أما إذا كانت النتائج واحدة فلا قيمة للخلاف إذن .. وقد عرض ابن ط菲尔 مذهبة هذا على لسان حي بلغة رائعة وفي قالب قصصي جميل ، وأوضح أولاً : الشكوك التي تعترض الباحث أن اعتقاد بقدم العالم أو حدوثه ، ثم عرض ثانياً ما يلزم عن فكريتي القدم والحدث من نتائج ، لينتهي بعد ذلك إلى الرأي الذي تبناه ، يقول ابن

١٢٦ : ابن ط菲尔 : هي بن يقطان ، ص ٩٢ تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف مصر ١٩٥٢

١٢٧ : نفس المصدر السابق ص ٩٢ - ٩٥

طفيل على لسان (حي) : "إنه إذا أزمع على اعتقاد القدم اعتراضه عوارض كبيرة من استحالة وجود ما لانهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له ، وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث ، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعتراضه عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد إن لم يكن لا يفهم إلا على معنى إن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذاً لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ، وكذلك كان يقول : إذا كان حادثاً فلابد له من محدث ، وهذا المحدث الذي أحده لم أحده ، الآن ولم يحدثه قبل ذلك الطارئ عليه ، ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان مما الذي أحده ذلك التغير؟"(١٢٨) وواضح أن هذه الأسئلة والاشكالات سبق وأن أثارها الفلسفه المسلمين كابن سينا في معرض نقدهم لنظرية حدوث العالم ، وقد استفاد منها ابن طفيل في عرض مذهبة .

إذن فهناك إشكالات عديدة تتعارض فكرة قدم العالم مثل استحالة وجود ما لانهاية له قياساً على استحالة وجود جسم لا نهاية له وغير ذلك ، وهناك إشكالات تعترض فكرة حدوث العالم منها ما يتعلق بالزمان ، حيث تؤدي نظرية الحدوث التي ذهب إليها المتكلمون إلى أن هناك زماناً قبل العالم والحركة ، على حين أن الزمان من جملة العالم حسب ما يذهبون هم ، ولا يمكن أن يفهم الزمان إلا مع الحركة ، وغير ذلك من إشكالات ، لذا فإن احتمالات النقص والإثبات قائمة لكل من فكريتي القدم والحدث ، بسبب تعارض الأدلة وتوازنها ، حيث يصعب الترجيح والجسم .. يقول

---

١٢٨ : نفس المصدر السابق ، ص ٩٥

ابن طفيل : " وما زال يذكرني ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج، ولا يتراجع عنده أحد الأعتقادين على الآخر . فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ، ما الذي يلزم عن كل واحد من الإعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً ".<sup>١٢٩</sup> ) أي أنه ترك مسألة ترجيح أحد الرأيين ، واتجه لدراسة ما يلزم عن كل فكرة ، بعد تحليلها ، من نتائج ، وقد حل ابن ط菲尔 فكرة الحدوث على الوجه التالي : حدوث العالم هو خروجه إلى الوجود بعد العدم ، ويلزم عن ذلك ضرورة أن العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لابد له من قاعل يخرجه إلى الوجود ، وإن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، وهو باطل ، إذن لابد للعالم من قاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، و كذلك فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول هذه الأجسام هو الإمتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام ، وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لامحالة قادر عليه وعالمه به ، (١٣٠) فتحليل فكرة الحدوث يؤدي إلى أن العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، ولذا لابد له من قاعل يخرجه إلى الوجود، وهذا القاعل لا يمكن إدراكه بشيء من الحواس لأن ذلك يجعله جسماً حادثاً ، ولابد له من محدث ، وهذا يؤدي إلى التسلسل وهو باطل ، فلابد للعالم من قاعل ليس بجسم

١٢٩ : نفس المصدر السابق ص ٩٥  
١٣٠ : نفس المصدر السابق من ٩٦

وهو منزه عن صفات الأجسام ، وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالماً به .

أي أن المحصلة النهائية للإعتقداد بحدوث العالم هو وجود خالق لهذا العالم مُسir له ، وقدر عليه ، وعالماً به ، فلنرى ما يؤدي إليه تحليل فكرة القدم ، قام ابن طفيل بتحليل فكرة القدم على الوجه التالي : العالم قديم يعني أن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، وهذا يعني أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدواً منها ، وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة ، وهذا المحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام (جسم المحرك نفسه أو جسم خارج عنه ) ، وأما أن يكون قوى ليست سارية ولا شائعة في جسم ، ويستبعد ابن ط菲尔 الافتراض الأول . وهو أن يكون هذا المحرك في جسم من الأجسام أو في جسم خارج عنه ، لأن كل جسم متنه ، وبالتالي فكل قوة في جسم فهي لا محالة متجاهلة ، ويتبنى الافتراض الثاني وهو أن يكون محرك العالم قوة ليست في جسم ، لأن قولنا بالقدم يدعونا لافتراض أن الفلك قديم لا ابتداء له ، وهو يتحرك حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، وبالتالي فالقوة التي تحركه لا نهاية لها أيضاً ، ولا يمكن أن تكون في جسم بطبيعة الحال ، إذن فالقوة المحركة للفلك ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام وغير موصوف بشيء من أوصافه الجسمية ، وهذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خياله سبحانه ، إذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تناؤت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالماً به " (١٣١) وهكذا كانت النتيجة

---

١٣١ : نفس المصدر السابق من ٩٧

اللازمة عن القول بالقدم أو الحدوث واحدة . " فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضره في ذلك تشكيه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ولا خارج عنه . والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها " (١٣٢) ومن هنا كانت جميع الموجودات مفتقرة إلى هذا الفاعل ، ولا قيام لشيء منها إلا به ، " فهو إذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أم كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به ، ولو لا دوامه لم تدم ، ولو لا وجوده لم توجد ولو لا قدمه لم تكن قديمة (١٣٣) .

وبالنسبة لتقدم الله على العالم فإن ابن طفيل يميل إلى التصور السينوي الذي يرى أنه متقدم عليه بالذات لا بالزمان ، حيث يقول : " العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ، ومتاخر عنده بالذات ، وإن كانت غير متاخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك قابعاً لحركة يدك حركة متاخرة عن حركة يدك تأخرأ بالذات ، وإن كانت لم تتاخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً (١٣٤) إن المنهج الذي اتبعه ابن طفيل في مشكلة العالم منهجه نقي نتجاوز فيه الكثير من الجزئيات ، التي تفرعت عن المحاكاة الجدلية التي قامت بين الفلسفه والمتكلمين ، ونظر إلى جوهر المشكلة

١٣٢ : نفس المصدر السابق من ٩٧

١٣٣ : نفس المصدر السابق من ٩٨

١٣٤ : نفس المصدر السابق من ٩٨

والنتائج التي تلزم عنها ، فرأى أنها واحدة ، فلا داعي إذن لتلك الخصومة القائمة بين التيارين الكبيرين في مجرى الفكر الإسلامي : تيار القائلين بقدم العالم ، وتيار القائلين بحدوثه ، ولا شك أنه في هذا التوفيق البارع في الموقف من العالم ، إنما يوفق في الحقيقة بين رؤية تعتمد أساساً على النص الديني في تفسير ظواهر العالم وال العلاقات الموجودة فيه ، وإن لم ترفض العقل كلياً ، وبين رؤية تعتمد العقل أساساً في تحليل كل الظواهر و الحوادث الموجودة في هذا العالم ، ولكنها تستثير في الوقت نفسه بالنص الديني ، لأن الإثنين ، حق ، "والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له" كما سيقول ابن رشد بعد ذلك (١٣٥) ، متاثراً دون شك بابن طفيل وغيره من الفلاسفة السابقين .

ولا نختم حديثنا عن ابن طفيل دون الإشارة إلى أن العالم الذي رسمه في قصته الفلسفية (حي بن يقطان) هو عالم للطبيعة فيه شأن كبير ، وللمحسوسات فيه دور فعال ، وللقوانين وال العلاقات السببية فيه أحكام ، أما الإنسان فيه فقد يكون قريباً من الإنسان الطبيعي ، ومن هنا كان اختلاف (حي) عند ابن طفيل عن مثيله عند ابن سينا ، "فصورة حي عند ابن سينا تمثل العقل الفعال ، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوى" (١٣٦)

---

١٣٥ : انظر ابن رشد ، فصل المقال ص ٣١  
١٣٦ : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٥٢

## ثانياً : تصور العالم عند ابن رشد :

### ١- التصورات المتعارضة في العالم ونقدتها:

يرى ابن رشد أن المواقف من العالم ثلاثة وليس اثنين كما يبدو في الظاهر "قول المتكلمين بحدوث العالم طرف ، وقول الدهري طرف آخر ، وقول الفلسفه متوسط بينهما" (١٣٧) . فالدهريون في حقيقتهم هم الفلسفه الماديون الذين ينكرون وجود مبدأ روحي للكون ، ويرون أن الطبيعة مكتفية بنفسها ، وأن الدهر دائم لا أول له ولا آخر . وإليهم أشار القرآن الكريم : "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" (١٣٨) إذن فهذا الموقف الدهري ينكر وجود فاعل لهذا العالم ، ويؤمن بأن الأشياء تحدث من تلقاء نفسها ، وبالتالي فهو في حقيقته يلتقي مع القائلين بالصدفة ، ونفي القوانين الموضوعية التي تحكم أجزاء هذا العالم ، لذا فإن أبي الوليد يرفضه قائلاً : "إن من يجوز أن هنا هنا أشياء تحدث من تلقاءها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين سقوطه بنفسه" (١٣٩) والموقف المضاد لهذا التصور الطبيعي الدهري هو موقف المتكلمين ، الذين يقولون بحدوث العالم ، أي "الاختراع والخلق من عدم" (بمعنى اللاشيء) وهم أيضاً ينكرون حتمية القانون العملي ومبدأ السببية بشكل عام كما لاحظنا ، ويرى ابن رشد أن المتكلمين ليسوا في قولهم في العالم على ظاهر الشرع كما يذكرون دائماً بل هم متاؤلون ، فإنه ليس في الشرع إن الله كان موجوداً من العدم

١٣٧ : ابن رشد : تهافت النهافت : ص ٧٤ ، طبعة أولى ، مصر ، ١٣١٩ هـ

١٣٨ : (الجائحة) : ٥٤ ، وانظر كليات أبي البقاء ، ص ١٨٣ ، طبعة بولاق مصر ١٢٨١ هـ

١٣٩ : ابن رشد : تهافت النهافت ، ص ٤ ، وانظر د. محمد عماره : المادية والماثالية في فلسفة ابن رشد ص ٦١ وما بعدها ، دار المعارف مصر ١٩٧١

المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في الآيات القرآنية إن الإجماع انعقد عليه . (١٤٠).

بل أن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان ، أعني غير منقطع ، فقوله تعالى : " وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء " (١٤١) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . (١٤٢) أي أن الشرع أو الوحي لا يسعف المتكلمين في تأييد تصوّرهم عن الحدوث بأيات من القرآن ، فهل يسعفهم العقل ؟ يرى ابن رشد أن المتكلمين يتخذون من جهتهم بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن ، وأن العالم يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وبإمكان الله أن يخلق عالماً أفضل من هذا العالم الحالي ، ويرى أن هذا القول لا يستقيم مع العقل ولا مع الشرع . (١٤٣).

فعدم استقامة أقوال المتكلمين مع العقل تأتى من أنها تخالف البداهة الحسية ، فضلاً عن تنافيها مع روح العلم ، فنحن نجد أن الواقع لا يؤيدهم ، لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقتها الخاصة ، ونعلم أن - هنالك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون ، فهم يرون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التي خلقها الله ، وقد ظنوا أننا إذ كنا نجهل السبب ، في

١٤٠ : ابن رشد : *فصل المقال فيما بين العكمة والشريعة من الاتصال* من ٤٣ دار المعارف مصر ١٩٧٢.

١٤١ : ( هود : ٧ )

١٤٢ : ابن رشد : *فصل المقال* من ٤٢ و من ٤٣  
١٤٣ : د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية من ١٧٥

أن الحركة شرقية أو غربية ، فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود ، أي أن ابن رشد يرى أن هناك أسباباً للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس معنى ذلك أن تلك الحركات يجوز أن تختلف . (١٤٤) كما أن دليل المتكلمين لا يستقيم مع الشرع أيضاً، لأنه ينتهي إلى إنكار حكمة الله وعنایته بما خلق ، فإنهم أرادوا أن يؤكدوا المشينة المطلقة ، فانتهوا إلى إنكار الحكمة ، وهذا فضلاً عن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية يؤدي إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، والالتفاء مع الموقف الدهري بشكل غير مباشر (١٤٥) هذان مما التصوران الأساسيان المتعارضان في مسألة العالم ، يشرحهما ابن رشد وينقدهما ، ليعرض بعد ذلك تصوره المتوازن أو (المتوسط) على حد تعبيره هذا التصور ، وهو موقف الفلسفة الإلهيين كما يسميه يقوم على أساس ديني قوي هو الإيمان بالإله الواحد الخالق مع الإيمان بالمبادئ التي تسري على الوجود والكون ويورده ابن رشد عن وعي وتبصر في أنه يضيف جديداً على صعيد الفلسفة الإسلامية خاصة . والفكر الإنساني عامة ، وإن كان في حقيقته كما لا للنهاج الذي بدأه ابن سينا من قبل ..

## ٢- الرؤية المتوازنة إلى العالم:

يمهد ابن رشد لعرض رؤيته المتوازنة في العالم بالإشارة إلى أن المذاهب في هذه القضية ليست متبااعدة بالشكل الذي يؤدي إلى أن يكفر بعضها ببعضاً ، وهو في هذا يرد ، فيما يبدو على الإمام الغزالى الذي كفر

---

١٤٤ : نفس المصدر السابق ص ١٧٥

١٤٥ : نفس المصدر السابق ص ١٧٦

الفلسفة في ثلاثة مسائل رئيسية إحداها وأولها قولهم بأزلية العالم (١٤٦) يقول ابن رشد : " فالمذاهب في العالم ليست تبتعد ، حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني أن تكون متقابلة ، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعني أن اسم القدم والحدث في العالم بأسره ، هو من المتقابلة والأمر ليس كذلك" (١٤٧) فالمتكلمون ظنوا أن الموقف في العالم متقابلة ، والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة" (١٤٨) ولكن توجد قواسم مشتركة بين المذاهب المتعارضة في العالم ، يمكنها أن تجتمع حولها ، بل أن الخلاف حول الأزليّة والخلق بالنسبة للعالم هو خلاف لفظي على التسمية وحسب ، يقول ابن رشد : " إن الاختلاف في مسألة قدم العالم أو حدوثه راجع للاختلاف في التسمية ، لأنهم اتفقوا على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفاً وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة بينهما" (١٤٩) فأبو الوليد يحاول إيجاد القواسم المشتركة ، وذلك بأن يحدد نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف ، ويرى أنهم أي المتكلمون ، ويقصد الأشاعرة بالذات ، والقدماء ، ويقصد بهم فلاسفة الطبيعة مثل سقراط ، وهذه كانت تسميتهم في التراث الإسلامي . وربما يقصد أرسطو وأتباعه ، وهو من أكبر شرائحة ، قد اتفقا على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفاً وواسطة بينهما ، وهم متقدون في تسمية الطرفين ، ولكنهم مختلفون في الواسطة بين الطرفين ،.

١٤٦ : الغزالى : تهافت الفلسفة ص ١٨

١٤٧ : ابن رشد : فصل المقال من ٤٢

١٤٨ : الجرجاني : التعريفات من ٢٠٨

١٤٩ : ابن رشد : فصل المقال من ٤٠

أما الطرف الأول : " فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ، ومن مادة والزمان متقدم عليه ، أعني على وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والحيوان ، والنبات وغير ذلك ، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من (القدماء) والأشعريين على تسميتها محدثة " (١٥٠) أي أن هذا الطرف يخص الموجودات الحسية من الأجسام على اختلافها ، والطرف الثاني : أو الموجود الثاني هو : " موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميتها قديماً ، وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل وموجوده والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره " (١٥١) وهذا الطرف يخص الباري سبحانه والكل متافق على وجوده وعلى تسميته قديماً ، لأن الله يستحيل أن يكون حادثاً ، أما الذي اختلف عليه فهو الموجود الثالث المتوسط بين هذين الطرفين وهو : " موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن الفاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متافق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متافقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متنه ، وكذلك الوجود للمستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنه متنه ، وهذا هو موقف ،

---

١٥٠ : نفس المصدر السابق ص ٤٠

١٥١ : نفس المصدر السابق ص ٤١

وهذا هو موقف أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته ، يرون أنه غير متلاء  
حالاً في المستقبل " (١٥٢)

فهو يحاول أن يضيق شقة الخلاف بين تصور المتكلمين ، وبين التصور الأرسطي ، لأن الجميع اتفقا على أن الطرف الثالث وهو العالم موجود عن فاعل ، ولم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهم أيضاً متفقون على أن الزمان للمستقبل غير متلاء ، وكذلك الوجود للمستقبل ، ولكن الخلاف على الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنهما متلاهيان ، وهو في هذا ينسبهم إلى أفلاطون ، لأن هذا اشتهر عنه في التراث الإسلامي ، أنه يقول بحدوث الزمان والعالم ، وقد يكون قوله بحدوث الزمان صحيحاً بناء على ما ورد في (طيماؤس) ، ولكنه بالنسبة للعالم فقد تحدث عن الصنع وليس الخلق . (١٥٣) أما القائلون بالقدم فهم يرون لا تناهي الزمان الماضي والوجود الماضي ، وهم أتباع أرسطو في الحضارة الإسلامية . فالخلاف إذن هو على هذا الوجود المتوسط لما فيه من شبه القدم والحدث ، يقول ابن رشد : "فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمتى غلب عليه ما فيه من شبه القديم ، على ما فيه من شبه المحدثات ، سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثاً وهو في الحقيقة ، ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة" (١٥٤) وما دام العالم

١٥٢ : نفس المصدر السابق ص ٤٢

١٥٣ : انظر أفلاطون : طيماؤس ص ٢٢٨ و ص ٢٣٥ و ص ٣٢٣ ، تحقيق و ترجمة أبيريفو ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، دمشق ١٩٦٨ ، وانظر أيضاً : د. محمد

علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣٣٧

١٥٤ : ابن رشد : فصل المقال ص ٤٢

ليس محدثاً حقيقةً ولا قدماً حقيقةً فما هو إذن ؟ يرى ابن رشد : أن العالم إذا نظر إليه من جهة الزمان كان أزلياً قدماً، وإذا نظر إليه من جهة الله كان حادثاً مخلوقاً، وعلى هذا النحو يفرق بين نوعين من القدم ، القدم بعلة ، والقدم بدون علة ، والله وحده قديم بدون علة وبدون محرك أو فاعل ، أما العالم فقد تم بعلة ، ولكن له فاعلاً خالقاً قدماً (١٥٥).

### خلاصة :

لابد لكل حضارة أن تعبّر عن ذاتيتها في صورة من صور الفكر تكون بمثابة الإطار الذي يضم ما وصلت إليه تلك الحضارة من إنجازات، وما قدمته من إبداعات على مر العصور ، وأحسب أن مفهوم العالم عند المسلمين يمثل الصياغة النهاية لشخصية الحضارة العربية والإسلامية ، والمعبر عن هويتها المستمرة والمتميزة وبعدها التاريخي ؛ وهذا المفهوم لم يكن فكرة نظرية مجردة ، وإنما هو واقع متصل وتجسيد حي للوجود الحضاري الإسلامي في الزمان والمكان ، فكل قضية عالجها المفكرون الذين استعرضناهم تعبر عن واقعه حدث ، او مشكلة في المجتمع ، مهما كانت دقة تلك القضية او إغرائها في التجريد ، أضعف إلى ذلك أن المهمة الرئيسية التي اصطلح بها هؤلاء المفكرون العظام ، كانت محاولتهم الدائبة لوضع إطار نظري محدد للعالم يتاسب والمرحلة التي أعقبت عصر الفتوحات ، حيث شغلت الحضارة العربية الإسلامية رقعة واسعة تمتد من الصين حتى الأندلس ، فكان لابد لها من التوسيع الأفقي في المكان من امتداد عمودي في الزمان ، وليس صدفة إذن أن يكون الزمان أحد

---

١٥٥ : د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ١٧٨

المفاهيم الرئيسية التي قام عليها تصور العالم في الفكر الإسلامي ، ومن خلال عرضنا للتخارات الرئيسية التي عالجت مشكلة العالم في الفكر الإسلامي نستطيع أن نخرج بالنتائج التالية :

١ - ذكرنا أن الإسلاميين تناولوا مفهوم العالم من خلال مستويين : أحدهما ميتافيزيقي والآخر فيزيقي ، وقامت التصورات الرئيسية للعالم في الفكر الإسلامي على أساس الجدلية القائمة بين هذين المستويين ، إما جنوحًا نحو الميتافيزيقا أو تطرفًا نحو الطبيعة ، أو توسطًا وتوازنًا بينهما ، مع ملاحظة أن تصور العالم عند هؤلاء جميعاً ارتبط بالألوهية ، لأن وجود الله أمر يجمعون عليه ، ولا نكاد نجد منهم من ينكر ذلك ، ولكن الذي اختلفوا فيه وميز التصورات بعضها عن بعض هو درجة الارتباط بين الله والعالم ، وصورة ذلك الارتباط ، ووضع الحقيقة الكونية إلى جانب الحقيقة الإلهية .

٢ - مثل الأشاعرة من المتكلمين تصوراً في العالم يقوم على الاعتماد ، بأن هذا العالم عرضي وغير جوهرى ، واعتبروا أن مركز الوجود في الله ، أو في ما بعد الطبيعة ، وهذه نظرة راسية ترى الأصل في الأعلى ، وتقف عند الإلهي وقد تكتفي به .. هذا التصور إذا بحث في العالم ، فلكي يبرهن على وجود الله ، وإذا حلل قوانين الطبيعة أو سلم بها ، فلكي يستدل من خلالها على حدوث العالم ، وليس لتأسيس العلم الطبيعي أو تأكيد موضوعية وجوهية هذا العالم .

٣ - أعتقد أن هذه الرؤية إلى العالم عند متكلمي الأشاعرة قد نشأت من تصورهم للألوهية وللقوانين التي تحكم هذا العالم ، إن كان ثمة قوانين

عندهم !! فقد تصوروا أن في إقرار مبدأ السببية إلغاء أو تقييداً للإرادة الإلهية المطلقة ، ولذا عارضوا هذا المبدأ وقالوا يان لا تلازم ضروري بين الأسباب والمسيرات وإنما يرجع ذلك إلى العادة والاقرأن ، وإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يخلق الحوادث بعضها عقب بعض ، فتتوهم أن في الأمر تلازماً ضرورياً ، وبذلك نسفوا الأساس الذي قامت عليه العلوم ، على حين أنهم لو تأملوا الأمر مليأً لوجدوا أن ليس ثمة تعارض بين التصور الإلهي للعالم وبين سريان مبدأ السببية لأن القرآن هي في النهاية مظهر من مظاهر قدرة الله وإرادته وسننه الكونية ، " ولن تجد لسنة الله تبديلاً ".<sup>(١)</sup>

٤ - كان من نتائج إنكار الأشاعرة للسببية ، أن أصبح وجود العالم غير ثابت وغير يقيني حيث لا يوجد عندهم تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة واللحظة التي سبقتها مباشرة ، وكل شيء فيه يمكن أن يوجد على نحو مختلف لما هو عليه ، بل ان العالم نفسه يمكن أن يختل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وإن الله يمكن أن يخلق عالماً أفضل من هذا العالم الحالي ، أي أنه توجد عملية مستمرة لإلغاء الطبيعة لصالح ما بعد الطبيعة ، وترك العالم للبحث بما وراء العالم ، بالرغم من أحد براهين الأشاعرة الرئيسية على وجود الله هو استدلالهم بالإتفاق والترتيب والنظام الذي يسود العالم كدلالة على وجود إله خالق عالم أتقن كل شيء ، وأعتقد أن في هذا تناقضاً واضحاً مع النتائج التي تلزم عن مذهبهم في العالم .

٥- بالنسبة للحرية الإنسانية ، فقد كان موقف الأشاعرة من الأفعال ومسؤولية الإنسان عنها استمراً متحفظاً لوقفهم من السبيبة ، وكما لاحظنا فيما سبق أنهم حاولوا التوسط بين القائلين بالجبر المطلق الذي ينفي بشكل بات أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله ومسؤولأً عنها ، بل الله خالقها ، فيقدم صورة سلبية للإنسان ، حينما يجعله كالأريمة في مهب الريح ، لا يملك من أمره شيئاً ، وبين المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والاختيار والمدافعين بحزم عن حرية الإنسان ، فقال الأشاعرة بالكسب ، ومعناه أن يكون الفعل مخلوقاً من الله والإنسان مكتسب له ، وهو موقف يؤدي في النهاية إلى الجبر ، إذ ما قيمة الكسب إذا لم يكن الفعل في حقيقته للإنسان ؟ وكيف يستقيم ذلك مع مبدأ الشواب والعقاب الذي قال به الدين ؟ وكيف يحاسب الإنسان غداً على أفعال غير مسؤول عنها ؟ ولا شك أن الدور الذي يلعبه الإنسان في هذا العالم ضمن إطار الجبرية هو دور محدود وهامشي .

٦- بقدر ما كان تصور العالم عند الأشاعرة قائمًا على أسس ميتافيزيقية ، فإنه عند المعتزلة قائم على أسس طبيعية ، فالعالم عندهم له وجود حقيقي ، وكذلك الطبيعة والمحسوس بشكل عام ، وربما ساعد مذهبهم في الألوهية على بلورة تصورهم عن العالم ، فالتنزيه المطلق لله ونفي الصفات الإلهية ، وردها جمعياً إلى السلب ، كما لاحظنا ، فضلاً عن المفارقة الكاملة بين الله والعالم أدى بهم إلى إنكار كل علاقة بين الله والعالم ، غير علاقة الوجود ، وبقدر ما أغرقوا في تجريد الألوهية من صفات الفعل ، فإنهم أمعنوا في تأكيد الأساس الفيزيقي والحسية للعالم ، وأصبحت تسري على

العالم الطبيعي قوانينه الخاصة به والتي لا تخضع بالضرورة لتدخل وتعديل المشينة الإلهية ، وإنما يكون النظام والاتساق مظهراً من مظاهر حكمة الله وعنايته بعد خلق ، ومن هنا فإن إيمانهم بالسببية ، وثبات الجواهر والأعراض ، وبالطبع الثابتة للأشياء ، أدى دون شك إلى تأكيد وجود العالم وجوهرته لا عرضيته كما ذهب الأشاعرة .

٧- رافق هذا التأكيد لوجود العالم تأكيد لوجود الإنسان في العالم ودوره الفاعل فيه ، وقد تجلى ذلك في انتصار المعتزلة لحرية الإنسان ، فالإنسان خالق لأفعاله لا مجبر عليها وهو حر في اختياره الفعل الذي يريد ، وبالتالي فهو مسؤول عن أفعاله أمام الله .

٨- الزمان عنصر أساسي في رؤية الفلسفه المسلمين إلى العالم ، وعلى ضوء النهج المتوازن بين الطبيعة وما بعد الطبيعة الذي اتبعوه ، أصبح للزمان بعده ، أحدهما ميتافيزيقي يرتبط بمفاهيم الألوهية والخلق الامتناهي ، والآخر فيزيقي يرتبط بالحركة والمحرك ، والعالم يسوده قانون العلية ، ولكنه متناه من جهة العلة لأنها تصله بصلة العقل (الله) ، غير متناه وقديم من جهة الزمان ، وكان الزمان محيطاً لانهائي يضم العالم وينحه استمرارية الوجود .

٩- رغم أهمية الزمان الطبيعي الذي هو مقدار الحركة عند ابن سينا ، فإنه ليس العامل الحاسم والوحيد في بلورة رؤية الفلسفه المسلمين إلى العالم ، وإنما يوجد هنالك الزمان المطلق الذي يحمل طابع الاستمرارية واللاتناهي وعدم الانقسام ، ولذا كانت الرؤية الزمانية عندهم عبارة عن مشروع

دائم لاختراق حاجز النسيبي صعراً إلى المطلق ، وتجاوز المناهي إلى  
اللامناهي، وعبر الزمانية إلى السرمدية .

١٠ - انعكست تلك الرؤية الزمانية على تصور الدولة والتاريخ في الحضارة  
الإسلامية سواء على الصعيد النظري أو العملي ، فعلى الصعيد النظري  
تشير مثلاً إلى الأعمال السياسية سواء لفيلسوف كأبي نصر الفارابي  
كتجسيد حي لتلك الرؤية ، ومدينته الفاضلة في حقيقتها محاولة طموحة  
لتأسيس مجتمع يكون المطلق غايتها الرئيسية ، وكانت الصورة للمجتمع  
عنه هو (مجتمع المعمورة) الذي يطعم سكان الأرض جهيناً ، انظر المدينة  
الفاضلة ص ٩٦ ، وهذا أيضاً نوع من استنكاره المطلق على الصعيد  
الأجتماعي والسياسي ومجتمع المعمورة ، لم يبلغ ما وصل إليه أفلاطون في  
(الجمهورية) أبداً ، لأن جمهوريته نتاج لتجربته مع المدينة اليونانية  
وال المجتمع الأنثيني ، أما على الصعيد العملي ، فقد كانت الدولة الإسلامية  
التي احتلت تلك المساحة المترامية الأطراف ، وضمت أناساً من مختلف  
القوميات ومحاولتها الدائبة جمعهم والتقريب بينهم على أساس الإسلام  
هي نوع من النزوع إلى المطلق سيما وقد بقي التأثير الروحي للإسلام  
والحضارة الإسلامية سائداً على كل تلك البقاع رغم الخسار مجد  
المسلمين السياسي والعسكري .

١١ - نستطيع أن نصنف تصورات العالم عند مفكري الإسلام إلى ثلاث  
تيارات أو مجموعات رئيسية : الأولى ترکز على الجانب الإلهي في العالم  
وترى الأصل في ما بعد الطبيعة، وإن اعتبرت وجود العالم حقيقة قائمة  
ولكن ليست حاسمة، ويمثل هذه النظرة متكلمو الاشورية.. والثانية ترکز

على الجانب الطبيعي والمحسوس في العالم، وتدرس المبادئ العقلية التي تحكم الظواهر المختلفة وهي مبادئ ثابتة لا تتبدل ، ولكنها في نفس الوقت تعترف بالحقيقة الإلهية على أساس أن الله خالق كل شيء ، وإن الفاعلية الإلهية تمارس من خلال الطابع الثابتة للأشياء ، ويمثل هؤلاء المعتزلة من المتكلمين ، والجامعة الثالثة تحاول الجمع بين الجانب الإلهي والجانب الطبيعي في العالم ، فالله من جهة علة فاعلة وخالق حكيم ، ولكن العالم موجود تحكمه القوانين ولا يخضع للصدفة ، والطبيعتيات عند هؤلاء ليست مجرد جسر يفضي إلى الإلهيات ، بل هي علم قائم بذاته يشكل القانون العلمي وتطبيقاته النظرية والعملية أساسها الموضوعي المتن ، فهو لا يلغون العالم لصالح الله أو العكس ، وإنما يحاولون التقرير بين الله والعالم ، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ويمثل هذه النظرة فلاسفة الإسلام كابن سينا وأبن رشد ، وموقفهم المتوازن هذا ينسجم مع الرؤية المتوازنة للإسلام الذي يوفق بين الدنيا والآخرة ، وبين المادة والروح ، وبين الفرد والجماعة ..

١٢ - تعد محاولة ابن طفيل في ( حي بن يقطان ) نموذجاً تطبيقياً للجمع بين التصور الميتافيزيقي للعالم والتصور الطبيعي له ، فإن ( حيأ ) عن طريق تعامله مع المحسوس والطبيعة يصل إلى معرفة القوانين التي تحكم هذا العالم والنظام الذي يسوده ، ومن ثم ضرورة وجود إله فاعل حكيم خلق هذا العالم ، كما أن الإنسان في ( حي بن يقطان ) ليس سلبياً أمام الله ولا أمام الوحي ، وإنما هو في حالة بحث مستمر وعمل دؤوب لاكتشاف حقيقة الكون ، وحتى ( توحده ) الفردي يبدو عملاً إيجابياً لأنه قد

يوصله إلى لحظة إشراق من العالم العلوي تضيء له الطريق لعرفة العالم  
وتغييره .. ذلك الطريق الذي سلكه من قبل بنفسه في صعود مستمر  
خلال دروب تلك الجزيرة الموحشة بعية الوصول إلى الحقيقة ..

## المصادر والمراجع :

- ١- د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار المعرف ، مصر ، ١٩٧٦.
- ٢- ابن حزم : الفصل في الفعل والأهواء والتحل ، طبعة دار المثلث.
- ٣- ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة أولى ، مصر ١٣١٩ هجري.
- ٤- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق : د. محمد عماره، دار المعرف ، مصر ١٩٧٢.
- ٥- ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج ١ و ج ٢ ، تحقيق : محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠.
- ٦- ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي ، طهران (بدون تاريخ).
- ٧- ابن سينا : النجاة ، ج ١ و ج ٣ ، تحقيق محى الدين صبرى الكردى ، طبعة ثانية القاهرة ، ١٩٣٨.
- ٨- ابن سينا : الإشارات والتبيهات ، ج ١ و ج ٢ تحقيق د. سليمان دنيا دار المعرف ، مصر ١٩٥٨.
- ٩- ابن سينا : رسالة الحدود ، تحقيق : ماريا جواشون منشورات المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية ، القاهرة ١٩٦٣.
- ١٠- ابن سينا : كتاب الهدایة ، تحقيق د. محمد عبد ، طبعة ثانية ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٤.
- ١١- ابن سينا : تفسير كتاب (أثولوجيا) من (الإنصاف) القاهرة ١٩٤٧

- ١٢- ابن طفيل : حي بن يقطان ، تحقيق : أحمد أمين ، دار المعارف مصر . ١٩٥٢
- ١٣- د. أبو العلا عفيفي : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ، ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي ، القاهرة ، وزارة الثقافة ١٩٦٨.
- ١٤- الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين ، ج ١ ( أبو الحسن ج ٢ ) تحقيق : محمد محي الدين بن علي عبد الحميد ، طبعة ثانية ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٩.
- ١٥- الأشعري : كتاب اللمع ، نشرة : رشراط مكارثي ، المطرانية الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢.
- ١٦- أفلاطون : طيماؤس ، تحقيق وتقديم : ألبير ريفو ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ١٩٦٨.
- ١٧- د. ألبير نادر : فلسفة المعتزلة ، دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ، ١٩٥٠.
- ١٨- الأمدي ( سيف الدين ) : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد الطيف ، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١.
- ١٩- الباقلاني ( القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ) : كتاب التمهيد ، تحقيق : محمود الخضري ، د: محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧.
- ٢٠- البزدوي : كتاب أصول الدين ، نشرة : د. هائز بيترنس ،طبع الحلبي القاهرة ١٩٦٣.

- ٢١- البغدادي : ( أبو منصور عبد القاهر التميمي ) : كتاب أصول الدين ، استنبول ١٩٢٨ .
- ٢٢- البغدادي : ( أبو منصور عبد القاهر التميمي ) : الفرق بين الفرق ، دار المعارف ، مصر ١٩١٠ .
- ٢٣- التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، طبعة كلكتا ، الهند ، ١٩٦٢ .
- ٢٤- تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، دار الأنوار ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٢٥- الجرجاني ( السيد الشريف ) : كتاب التعريفات مصورة عن نشرة فلوجل ، منشورات مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٦٩ .
- ٢٦- الجرجاني ( السيد الشريف ) : شرح ( المواقف ) لعبد الدين الأبيجي استنبول ، ١٨٦٧ .
- ٢٧- الجويني ( أمم الحرمين أبو المعالي ) : الشامل في أصول الدين ، تحقيق د. علي سامي النشار ، د. فیصل عوف ، د. سهیر مختار ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ .
- ٢٨- د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٠ .
- ٢٩- الحسيني ، أبو البقاء ، كتاب الكليات ، طبعة مصر ( بولاق ) ١٩٦٢ .
- ٣٠- الحلي ( العالمة جمال الدين بن المطهر ) : كشف المراد في شرح ( تجريد الاعتقاد ) لنصير الدين الطوسي ، منشورات الأعلمي ، بيروت ١٩٧٩ .
- ٣١- الخياط ( أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ) : كتاب الانتصار والرد على ابن الروandi ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٥ .

- ٣٢- دی بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة د: محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٣٨.
- ٣٣- الرازي فخر الدين : محصل أنكار المتقدين والمتاخرين مصر ١٣٢٣هـ.
- ٣٤- الرازي فخر الدين : المباحث الشرقية ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ١٣٤٣هـ.
- ٣٥- الشهريستاني ( محمد عبد الكريم بن أحمد ) نهاية الأقدام في علم الكلام لندن ١٩٣٤.
- ٣٦- الشهريستاني ( محمد عبد الكريم بن أحمد ) الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٨.
- ٣٧- الشعراوي : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ١٩٥٩.
- ٣٨- الشيرازي : صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع ، طهران ١٩٦٣.
- ٣٩- عبد الجبار بن أحمد ( القاضي أبو الحسن ) شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، القاهرة ١٩٦٥.
- ٤٠- عبد الجبار بن أحمد ( القاضي أبو الحسن ) المغني في أبواب العدل والتوحيد ج ٨- تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ( بدون تاريخ ).
- ٤١- د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ، دار العلم للملاتين ، بيروت ١٩٧١.
- ٤٢- د. عبد الرحمن بدوي : أسطو عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧.
- ٤٣- د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، القاهرة ١٩٤٥.

- ٤٤- الغزالى (أبو حامد) تهافت الفلاسفة بيروت ١٩٢٧.
- ٤٥- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق (البير نادر) بيروت ١٩٥٩.
- ٤٦- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) عيون المسائل ، لندن ١٨٩٢.
- ٤٧- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، الهند ١٩٢٦.
- ٤٨- كارادوفو: ابن سينا ترجمة عادل زعير ، بيروت ١٩٧٠.
- ٤٩- د. كمال يازجي : معلم الفكر العربي في العصر الوسيط ، دار العلم للملائين بيروت ٥٠- د. كمال اليازجي : وأنطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧.
- ٥١- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ، المطباع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٩.
- ٥٢- د. محمد ثابت النقدي : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ، الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢.
- ٥٣- محمد عبده (الشيخ الإمام) : رسالة التوحيد ، تحقيق : د. محمد عمارة ، منشورات دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٨٠.
- ٥٤- د. محمد عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦.
- ٥٥- د. محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠.
- ٥٦- د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢.

- ٥٧- د. محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، مصر . ١٩٧٢
- محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية القاهرة ، ١٩٤٥.
- ٥٨- د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٠.
- ٥٩- د. يحيى هويدى : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥.
- ٦٠- النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، تحقيق : د. معن زيادة ، د. رضوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، طرابلس ، ١٩٧٩.

## فهرس المحتويات:

٩	- الفصل الأول -
٩	الطبيعتيات الإلهية (تصور العالم عند المعتزلة)
١١	١- ثانية القديم والحديث :
١٥	٢- الوجود والعدم :
١٨	٣- العالم الطبيعي :
١٩	آ- الجواهر والأعراض :
٢٧	ب) قانون السبيبية :
٢٧	الفصل الثاني.....
٢٧	العالم الحديث (تصور العالم عند الأشاعرة)
٢٩	تمهيد :
٣٠	١- مشكلة الألوهية :
٣٥	٢- العالم عند الأشاعرة :
٣٥	(أ) مفهوم العالم :
٣٦	(ب) طبيعة العالم : (نظرية الذرة)
٣٨	٣- نقد مبدأ السبيبية :
٤٢	٤- الحرية الإنسانية :
٤٥	الفصل الثالث.....
٤٥	الرؤية الزمانية إلى العالم (تصور العالم عند ابن سينا)
٤٧	١- التقدم والحدوث (الذاتي والزمني) :
٥٠	٢- الزمان والحركة :
٥٤	٣- العلاقة العلية بين الله والعالم :
٥٤	(أ) نظرية العلل عند ابن سينا :
٥٧	ب : النتائج المترتبة على نظرية العلل :
٥٩	٤- نقد التصور الطبيعي والكلامي عند العالم :
٦٢	٥- النظرية السينوية في العالم :
٦٣	٦- نتائج :

الفصل الرابع.....	٦٧
( الرؤية المتوازنة إلى العالم ) .....	٦٧
تمهيد : .....	٧٩
أولاً : العالم عند ابن طفيل (ت ٥٨١ م - ١١٨٥) : .....	٧٠
ثانياً : تصور العالم عند ابن رشد : .....	٧٧
١- التصورات المتعارضة في العالم ونقدها : .....	٧٧
٢- الرؤية المتوازنة إلى العالم : .....	٧٩
خلاصة : .....	٨٣
<b>المصادر والمراجع :</b>	
٩١.....	

سهر المؤلف :

- ١- العالَم القديمة في جبل العرب وآثارها التاريخية
- ٢- مغامرات لرحلة مسافر مجهول
- ٣- الرواية النهجية في معرفة التاريخ العربي
- ٤- نصائح أساسية للمهارة الأم

٠٠٠



دفتر المطبع في مكتبة الأسد الوطنية ،

تاریخ الفکر الملائکی فی المجتمع العربی الاسلامی / حسان شکری الجط -  
دمشق: اتحاد اکتاب العرب ، ١٩٩٧ - ١٩٩٦ ص ٤٦ .

١- ١٨٩,١ ج ط ت

٢- ١١٣ ج ط ت

٣- العنوان

٤- الجط

مکتبة الأسد

ع : ١٩٩٧/٦/٨٣٥











### هذا الكتاب

بحث فكري فلسي ، على غاية من الأهمية ،  
حيث استطاع الباحث الإمام بالفلكي ، من  
خلال الحضارة العربية والإسلامية ، فكان بذلك همزة  
وصل بين الفكر الإسلامي الأصيل والفلسفة الحضارية  
الغربية وقد ألقى المؤلف الضوء على أهم المذاهب  
وال فلاسفة والمتكلمين العرب ، بدءاً بالمعتزلة مروراً  
بالأشاعرة وأبي سينا وانتهاء بابن طفيل ، وأبن رشد .

مطبعة اتحاد الكتاب العرب  
دمشق

السعر داخـلـ القطر ١٧٥ لـسـ.  
الـسعـر خـارـجـ القـطـر ٢٢٥ لـسـ.